201-C-2

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO II.—1923.—NÚMERO 5

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Alma, California

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

MADRID 8)

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25, TELÉFONO 332-J
ADMINISTRACIÓN: PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14, TELÉFONO 3210-M.
APARTADO DE CORREOS 8.001

15676

V.2
1923

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

LA EDITORIAL IBÉRICA.—Alburquerque, 12, Teléf. 403-J.—Madrid.

SANTA TERESA DE JESUS Y SUS CONFESORES

PRIMERA PARTE

Van tan unidas la historia de Santa Teresa y la de sus confesores, que es imposible separarlas, y en la completa y fiel narración de los hechos se necesitan mutuamente como se necesitaron en la vida. Tan verdad es esto, que no hay modo de poner orden en la espontaneidad de nuestra escritora, si no es guiados por la cronología de sus confesores.

Dios lo dispuso así, con providencia particular, cuando sobre la sierra de Avila encendió en el rostro de una mujer, para mayor encanto, la doble llama de la teología mística y de la tradicional española; llama, que, a través de un lenguaje diáfano, en que la onda luminosa del pensamiento parece vibrar, irradia aún hoy, yo no se qué reflejos sobre la familia española de aquende y allende los mares, y todavía más allá sobre le gran raza humana. Que si Teresa de Ahumada se pertenece a España y a la vieja Castilla, Teresa de Jesús es reclamada con derecho por la Humanidad. Por eso ordenó Dios que la aureola de la inspiración mística descansara sobre las del conocimiento teológico y natural discreción; tres luces diversas, que, salidas de un mismo foco, se juntan, sin confundirse, sobre las sienes de la doctora avilesa en un arco de triunfo único, tendido sobre el cielo de nuestra literatura clásica.

A sus confesores acudió, aunque no los hallara como los quería, en aquella primera edad, que una delicadeza de espíritu posteriormente refinada, cargó de luces tal vez excesivamente sombrías; más tarde, cuando Jesucristo la alzó hasta la hoguera inflamada del sol, o más bien, cuando los resplandores del sol se derramaron por la *alegre* celda de la Encarnación, y ella era trasverberada de un ángel («deben ser de los que llaman Querubines, que los nombres no me los dicen» (1), a sus confesores dejó

(1) *Vida*, c. XXIX, p. 234.—Cito por la edición de Fr. Silverio de Santa Teresa *Obras de Santa Teresa*, Burgos, 1915. El *Epistolario* se cita por la *Biblioteca de Rivadeneyra*. Las diversas obras de la Santa se indican por el subtítulo v. gr. *Fundaciones*, *Relaciones*.

aquilatar el oro de aquellos rayos y la verdad de sus revelaciones. Finalmente, cuando del todo asegurada vivía vida de honda quietud, «el alma recogida en el cielo», puestos los ojos en «algo de lo que hay allá», la compañía y conversación con «los que allá viven», por parecerla aquellos «verdaderamente los vivos» (1), ni entonces olvidó a sus antiguos maestros y repartió con ellos sus dones de gracia y naturaleza, en que pocos la aventajaron. Aquel conjunto sicológico, en que lo humano se diviniza hasta un punto sutilísimo y angélico, y lo divino se abaja y refunde en la más accesible naturalidad, todo el tesoro de hablas divinas, de ocultas confidencias, de carismas gratuitos, lo derramó, con la ingenuidad de una criatura, en el seno de sus confesores, como piedras que se dan a valuar al lapidario; y por el trabajo, ella en retorno, engastó sus nombres en la tela de su prosa, consagrándolos para la inmortalidad.

I

Así estudiar este punto en todos sus pormenores, es abarcar la vida toda de Teresa, y por cierto en lo que tiene de más íntimo y difícil.

A quien despacio hubiere leído sus obras, singularmente la *Vida* y el *Epistolario*, no parecerá infundada la división de este punto en tres grandes períodos: y es por demás significativo que el círculo se abre un momento por directores seglares, se continúa por religiosos, para cerrarse de nuevo por donde comenzó. Así, un sacerdote es el primero que aparece en su camino espiritual (2), religiosos los que la guían en la noche oscura del alma y la elevan a las alturas de la unión con Dios, y en ellas se mantiene, principalmente con la dirección de seglares, hasta aquel supremo éstasis que parece aún dormir. Porque ¿quien se atreverá en España a decir que Teresa ha muerto?

El primer período se halla descrito hasta el capítulo noveno de la *Vida* y tiene dos fases: una la de los primeros fervores, la de los devaneos juveniles y amistades peligrosas que la persiguieron hasta el locutorio de la Encarnación, a que pone término el 24 de diciembre de 1543, la muerte de su padre (3). Esta abrió en su alma una herida profunda, y en su dirección una nueva fase de verdadero despertar, aunque indeciso, desde que empieza a dirigirse con el P. Vicente Barrón, un dominico muy letrado. Es

(1) *Vida*, c. XXXVIII, p. 332.
(2) Con esto no se afirma que antes no se dirigiera con religiosos.
(3) *Vida*, c. VII, p. 49, n. 1.

el primer director religioso de que se hace memoria. Su nombre no se perderá más. Al fin de este tiempo, que, entre avances y retrocesos, se extiende a los primeros días del 1557, es más que probable haberse confesado algunas veces con el P. García, a quien la Santa volverá a ver más tarde en Toledo, y pagará con creces los pasados servicios.

El segundo período comienza en la primera entrevista de Teresa con los moradores del humilde Colegio de San Gil, la cual ella ha fijado en una página palpitante de ansiedad; monumento perenne a la dirección espiritual de la entonces joven Compañía de Jesús, que necesitaba y acertó a acreditarse. También este período, que podemos llamar *plenamente religioso*, tiene dos fases: en la primera, de 1557 a 1563, el peso *cae principalmente* sobre un joven de veinticinco años no cumplidos, el venerable P. Baltasar Alvarez; asociósele en esta labor el maestro Fr. Pedro Ibáñez, dominico, «muy espiritual y teólogo con quien trataba todas las cosas de mi alma» (1). La segunda fase corre desde el asiento del monasterio de San José hasta aquella como reclusión de la Santa en Toledo, año de 1576. Teresa, que buscaba asegurarse por todos los modos posibles, sin dejar a los antiguos directores, empezó a tratar a otros, cuya lista incompleta nos da en su *relación* de 1576 al P. Hernandálvarez; entre ellos ocupa el primer término, al menos como consultor y director intelectual, el P. Domingo Báñez, «que es con quien más ha tratado y trata» (2). El primer descalzo de Duruelo, San Juan de la Cruz, y sobre todo el P. Jerónimo Gracián, forman por sí solos categoría aparte.

II

Este segundo período con su doble aspecto, es el que interesa; ahí está el eje de la santidad teresiana, y en torno a él se cruzan dificultades, al parecer insolubles. La perplejidad de ánimo con que la Santa escribe, los gritos de angustia y desahogo que bruscamente interrumpen la marcha de los sucesos, sus dudas y vacilaciones, la indecisión cronológica, aumentada aquí por la *triple recensión de su Vida*, en que tal vez no alteró las fechas antiguas, y, para colmo, ciertos celos de preferencia en los historiadores, por adjudicarse la dirección de la Reformadora, han cubierto este punto de nieblas que, a duras penas, logra penetrar la crítica. Ulti-

---

(1) *Relación* III, p. 20.
(2) *Relación* IV, p. 26.

mamente ha venido a hacer oscura la misma luz una nueva *Vida* (1), en que, por primera vez, se han utilizado ampliamente relaciones contemporáneas y documentos hasta hoy no editados, la jurídica deposición de los procesos y algo del riquísimo epistolario; todo ello en lenguaje castizo y terso ya casi olvidado, y con estilo, aunque de imitación y no nativo, limpio y sereno, y tan penetrado del aire clásico español, que a veces llega a la trasparencia e ingenuidad primitivas y a la riqueza del siglo que describe. Es una obra de diligencia suma, llevada a término por hábil engarzador. ¡Lástima que la crítica histórica sea tan somera y personal! El autor, que debería desaparecer, se adivina por mil sitios de la trama, y la narración, a primera vista serena, corre encancerada por yo no sé qué oculto y viejo sinsabor, que, sin reventar ruidosamente, se percibe latiendo bajo la corteza, al modo de ciertas erosiones, que escorian la piel sin abrirse en fuentes manifiestas. Y es precisamente en la materia de sus directores, eje y centro de toda la *Vida*, donde la narración parece claramente *desproporcionada e infiel* (2).

No es solamente la fluctuación cronológica, de que ya dió cuenta el moderno editor de la Santa (3), ni la superficialidad con que se pasa por ciertos puntos hoy de riquísima literatura, como son: enfermedades y vigor de espíritu, mística teresiana, su obra literaria, ni tampoco la maligna frivolidad con que se desentiende de testimonios dignos de crédito (4); no es siquiera la ligereza de algunos títulos, v. gr. «*un yerro de mayor cuantía*», en que se presiente la desviación severa de la historia al campo de la fantasía y de la fábula; es algo más hondo y trascendental, es la sospe-

---

(1) *Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones*, por D. Miguel Mir, Pbro. Madrid, 1912, dos tomos.

(2) Esta crítica se refiere a este solo punto, que es el que aquí se estudia.

(3) Véase *Fund.* p. XXI, nota 1; *Vida*, c. VII, p. 49, nota; c. XXXVI, p. 311 n. 1. *Rel.*, p. XVII, p. 167, nota. Véase algo de éste y otros defectos, Mir, *Santa Teresa*, t. I, libr. II, c. XII, p. 571-72. «Sin que en los *siete años*», etcétera.

(4) Así (t. I, 1 2. c. XXXIII *Las Constituciones)*, después de citar el testimonio del P. Luis de la Puente, en que afirma que el P. Alvarez «la enderezó y ayudó a hacer las Constituciones y reglas», añade: «Sin negar ni poner en duda [!] lo que dice tan grave escritor, puede asegurarse que más que el P. Baltasar Alvarez, que como se ha dicho en otra parte de esta historia, por el tiempo en que andamos, había dejado de ser confesor habitual de la Madre, consultaría las cosas tocantes a las Constituciones con los Pa-

cha que se insinúa con apariencias de inofensiva candidez (1), es la im-

---

dres Domingo Bañes y García de Toledo, a quienes por este tiempo tenía por sus confesores ordinarios», p. 769-770.

No hay duda que les consultó y mucho; se puede advertir con sólo leer *las constituciones de las Monjas Carmelitas Descalzas de la primitiva observancia*, de 1581. (V. *Escritos sueltos*, p. 421 y sigs.; y P. Fr. Felipe Martín, *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores*, Avila, 1909, p. 205-208). Esto debió citar el autor: lo que no parece conforme a crítica es con un «*consultaría más*» desdeñar un testimonio cierto, apoyado por Julián de Avila en estas palabras que debió conocer: «Entendían bien [los Padres de la Compañía] el modo de proceder que tenía ella y sus monjas de estas casas, que la Madre quería hacer, por ir muy conformes en muchas cosas, en cuanto en mujeres podía caber, a las constituciones y ejercicios de la Santa Compañía de Jesús; y ansí gustaban por donde la Compañía estuviese, hubiese también casa de estas monjas descalzas, y gustaban también de tratarlas en particular, según su orden se lo permite [he aquí una clave para muchas dudas], por haber siempre en estas casas de Descalzas Carmelitas muy buenas almas y muy dadas a la oración y mortificación, y como ellos tratan de lo mismo, parece que se conocen en el lenguaje.» *(Fundaciones.* Apénd. VIII, p. 350).

(1) Véase en Mir, *Santa Teresa* (t. I, libr. I, c. XXVII, p. 253), una pedrezuela arrojada a la buena memoria del *P. Prádanos (en realidad se trata del P. Cetina)*; y en la misma página dice que esa intervención de la Compañía abrió un segundo «período de su dirección espiritual que hubo de tener muy graves consecuencias en el tenor de su vida [de la Santa]». Así lo deja... y las consecuencias fueron la santificación y quietud interior de su ánimo. Pero un ejemplo notable de insinuación malévola, está en el tomo I, libr. II, c. V, p. 491. Sentía Teresa gran repugnancia a partir a Toledo en casa de D.ª Luisa de la Cerda: el P. Rector de Avila la animaba. «Consolábame mucho, dice, que había casa de la Compañía en aquel lugar a donde iba; y, con estar sujeta a lo que me mandasen, como lo estaba acá, parecía estaría con alguna siguridad». Después de esto se deja entender que en Toledo trataría con ellos lo que la fuera ocurriendo. Pues dice el nuevo biógrafo a continuación. «Que halló en estos Padres la luz y el consuelo que había menester en las necesidades presentes no cabe duda, aunque es probable [!!] que no consultase con ellos las cosas extraordinarias que le habían pasado y estaban pasando en su alma; pues, por regla general, no solía hablar de estas cosas con sus confesores, sino cuando tenía dudas sobre ellas, y estas dudas habían cesado en estos tiempos, en especial con lo que le había asegurado el P. Pedro Ibáñez». Si la Santa iba tranquila, por tener allí los Jesuítas, ¿a qué viene esa cortapisa probable, que el texto no reclama?, ¿a qué sacar aquí al P. Ibáñez? La verdad es que, si bien Teresa sentía repugnancia en tratar de sus revelaciones, pero no hay que dar demasiado alcance a esa dificultad; de ser así, no se habría abierto, me-

putación no fundada de yerros y faltas anónimas (1), el interpretar

---

ses adelante, con Báñez, Medina, Rodrigálvarez, Gil González, etc., etcétera: además por enero de 1562 no habían cesado del todo sus inquietudes; y si habían cesado, no fué *principalmente* por obra del P. Pedro Ibáñez, aunque influyera en esto. Lo dice el mismo P. Pedro Ibáñez en un documento que por primera vez utilizó el mismo Mir. «Tiene tan firme propósito de no ofender al Señor que..., con tener por Santos a los de la Compañía, y parecerle que por su medio Nuestro Señor le ha hecho tantas mercedes, me ha dicho a mí que, si no tratarlos, supiese, que es más perfección, que para siempre jamás no les hablaría, ni vería, *con ser ellos los que la han quietado y encaminado en estas cosas.* (*Relaciones.* Apénd. XII, p. 131-32.)

(1) Los ejemplos abundan; no se adivina qué pecados hubo de cometer el P. Ripalda para convertirse en pesadilla de Mir. «Estando [Santa Teresa] con su hermana D.ª Juana de Ahumada, fueron un día al sermón a la Iglesia de Santo Tomé, y un religioso de cierta orden, que predicaba allí, comenzó a reprender ásperamente, como de algún gran pecado público, diciendo de las monjas, que salían de sus monasterios a fundar nuevas órdenes, que era para sus libertades, y otras palabras tan pesadas que D.ª Juana estaba afrentada y haciendo propósitos de irse a Alba, o a su casa, y hacer a nuestra Santa Madre que se volviese al monasterio y dejase las obras. Con este propósito volvió a mirarla, y vió que con gran paz se estaba riendo». (Declaración de Teresa de Jesús en el proceso de Avila). No se sabe más. Véase cómo trabaja sobre ese dato insoluble nuestro historiador. «Ni Teresa de Jesús, ni Ribera... dicen quién era este predicador, aunque ambos convienen en que era religioso... Este Padre tenía noticias muy circunstanciadas de Santa Teresa y de su vida interior; en fin, parece que le había cobrado cierta ojeriza. Con estas indicaciones no más, la imaginación [instrumento de criterio histórico], se va a algún individuo *de la* Comunidad *de los* Padres *del* Colegio *de* San Gil; y cierto no le falta razón». Aquí «sólo el P. Alvarez las defendía [las cosas de Teresa], aunque débilmente y con vacilaciones. Los demás [!!] las tenían por antojo, vanidad, ilusiones del maligno espíritu». Este Padre, según Ribera, «mostraba a otros los papeles de conciencia [¿?] que le escribía D.ª Teresa. Lo cual no era sino echar leña al fuego y dar pábulo a la inquina y malevolencia de los resabiados... De esto a llevar la inquina y ojeriza al púlpito no había más que un paso». Para señalar el autor con su nombre, no hay pruebas suficientes: «pero *conjectura bona est*, dijo Cicerón, y esta conjetura se fija *invenciblemente* en» el P. Ripalda, que, «como fué probablemente autor del *yerro de mayor cuantía*..., [¿?] bien pudo serlo de este otro de arrojar desde el púlpito de la Iglesia de Santo Tomé la rociada de denuestos y descomedimientos de que nos hablan Ribera y la sobrina de Santa Teresa». *Santa Teresa*, t. I, libr. II, c. II, p. 456). Estas pesquisas tan al aire serían tolerables en un informe policíaco, no en una *Vida* histórica. Su

falsamente los pasajes, cayendo en palmaria contradicción (1), es el juicio propio frente al juicio y testimonio de la Santa (2). ¿Qué más?

---

autor semeja un enfermo de sicastenia, víctima de *locura fría y serena*. Bien dice el P. Fray Silverio «nos parece poco justo D. Miguel Mir cuando supone que fué el P. Jerónimo Ripalda. (*Vida*, c. XXXII, p. 270, n. 1.) Véase otra inculpación idéntica de oposición a la Santa, hecha al P. Baltasar contra toda verosimilitud (*Santa Teresa*, t. I, libr. II, c. XI, p. 559), y el juicio del autor poco ha citado. «Dar la paternidad de este consejo, como lo hace D. Miguel Mir, al P. Baltasar Alvarez, me parece muy aventurado». (*Vida*, c. XXXVI, p. 315, n, 1).

(1) Uno de los mayores elogios que se pueden hacer sobre la prudencia, firmeza y acierto de un director, está en la *Vida* (c. XXVIII, p. 225), donde, después de varios encarecimientos del P. Alvarez, dice: «El me consolaba con mucha piedad, y si él se creyera a sí mismo, no padeciera yo tanto; *que Dios le daba a entender la verdad en todo*, porque el mesmo Sacramento le daba luz a lo que yo creo». Esto no lo copia Mir, pero copia lo que sigue inmediatamente. «Los siervos de Dios que no se asiguraban, tratábanme mucho. Yo, como hablaba con descuido algunas cosas, que ellos tomaban por diferente intención (yo quería mucho al uno dellos, (el Padre Baltasar Alvarez)—este paréntesis es de Mir—, porque le debía infinito y era muy santo); yo sentía infinito de que vía que no me entendía..., en viéndome alguna falta, que verían muchas, luego era todo condenado. Preguntábanme algunas cosas; yo respondía con llaneza y descuido, luego les parecía les quería enseñar y que me tenía por sabia; todo iba a mi confesor». Y en nota: «Todo esto, que evidentemente [!!] se refiere a los confesores de la Compañía, lo atribuye el P. Ribera «a personas que la trataban, y deseaban el bien de su alma». (Santa Teresa t. I, libr. I, c. XXVIII, p. 376). Ante todo el paréntesis está *ligeramente* puesto, porque ése, a quien debe infinito, *no la entendía*, y tres líneas antes, del P. Alvarez afirma la Santa *que Dios le daba a entender la verdad en todo*, luego no es el mismo: además ése, que no la entendía, era uno de los que no se aseguraban, y preguntábanla capciosamente y, como ella hablaba con descuido, iban con ello al confesor [el P. Alvarez] ¿Alvarez iba a contárselo a Alvarez? Ni la expresa afirmación de Ribera (libr. I, c. XII, p. 83) le ha bastado. Se trata *evidentemente* de los confesores jesuítas, repite Mir: lo evidente es que el amigo a quien la Santa *quería mucho porque le debía infinito*, es D. Francisco de Salcedo. (Véase *Vida*, c. XXIII, p. 178-80; c. XXX, p. 240). Por esos pasajes se ve quiénes eran los que no se aseguraban; «los que la afligieron en aquellos principios... son el Maestro Daza, Francisco de Salcedo, Gonzalo de Aranda y otros muchos». (*Relación de la Hna. Teresa de Jesús en el segundo proceso de Avila. Relaciones*, apéndice LVII, p. 365-66). Entre éstos estaría, al principio, el P. Jerónimo Ripalda, después *su gran amigo;* es lo más que se puede decir.

(2) «El acuerdo de la Santa Teresa [de consultar a los Padres Domini-

Ha trastornado la cronología de los sucesos, por el prurito del rótulo llamativo y novelesco (1); ha puesto frente a frente, con una insistencia obsesiva, a directores dominicos y jesuítas, falseando así la magnánima relación de la Santa, por cuyas páginas no cruza la más tenue sombra de antagonismo, ni se siente el eco más débil de los sermones de Cano, ni el menor presagio de la tempestad «de *auxiliis*», que se fraguaba ya en el ánimo del inmortal Báñez; en el corazón de Teresa todos estuvieron unidos, y oponerlos en la relación es un pecado, por el que dudo si pasará la Santa, mas que la historia severa no puede perdonar. Nada digo de las cavilaciones y marañas en que se envuelve, otra vez, al final del tomo II, du-

---

cos] no pudo ser más prudente. Los Padres de la Compañía con quienes había tratado sus cosas, Prádanos, Francisco de Borja, Baltasar Alvarez, Ripalda y alguno más, aunque muy virtuosos y hombres de oración, no eran grandes letrados». (*Santa Teresa*, t. 1, libr. I, c. XLI, p. 404). Si por *letrados* entiende grandes teólogos escolásticos, es verdad, pero esos no son por lo mismo, los mejores. Lo dice el mismo autor antes (c. XXXVIII, p. 378). En el sentido corriente de letrado, la Santa dice: «Mi confesor... con ser de mucha oración y *letrado*, no se fiaba de sí». *Vida*, c. XXVIII, p. 224). El P. Gracián escribe: «Y no se contentando con esto, pareciéndole que era menester para entender estas cosas muchas letras y entereza juntamente con espíritu, buscó hombres gravísimos de la Compañía de Jesús a quien dió parte de todo su modo de proceder, y entre otros fueron el P. Francisco de Borja..., etc. (Bibl. de Riv., *Escritos de Santa Teresa*, t. II, p. 502-503).

Más: «aun confiesa [Santa Teresa] que el P. Baltasar, no obstante su buena voluntad y los libros que leía para conocer los caminos por donde la llevaba Dios, no la acababa de entender». *(Santa Teresa*, t. I, libr. I, c. XXIX, p. 279). ¿Dónde dice eso? «Dios le daba a entender la verdad en todo, porque el mismo Sacramento le daba luz, a lo que yo creo». *Vida*, c. XXVIII, p. 225. «Aunque él *entendía bien mi espíritu*, y tenía deseo de que fuese muy adelante, no se osaba en algunas cosas determinar, por hartas causas que tenía para ello». *Vida*, c. XXXIII, p. 277. Lo que dice comparando la ciencia de dirección en Báñez y Alvarez, fuera de ser odioso, es una gran necedad en materia de espíritu (t. I, libr. II, c. XVIII, p. 645). Como se ve, gran parte del tomo I de dicho autor está perversamente enfocado y a menudo equivocado. No puede críticamente seguirse con seguridad.

(1) Así en el tomo I, libr. I, los capítulos *Victoria final* y *Vida nueva*, son contrarios a los capítulos XXIII y XXIV de la *Vida;* ni se puede afirmar el triunfo definitivo, ni la vida nueva, hasta bien mediado el 1557. Es igualmente inexacto el capítulo XVIII, *Nueva dirección espiritual*, en el sentido de que hubiera diversa orientación en el espíritu de la Santa. Esta queda fijada el 1559.

rante cerca de 200 páginas. Parece imposible, en medio de tanta luz de documentos como se maneja y clasifica, tropezar tantas veces y sumergirse en una neblina de atisbos, que se alza, no de los hechos, sino del mismo autor. Para errar en todos los caminos, ha osado medir su diligente, pero ligera sagacidad, con la modestísima, pero casi infalible exactitud de Ribera (1), cuya obra, de menos estilo pero más acendrado e impecable, seguirá siendo la base de la verdadera biografía, aun por hacer. Deberá en ella unirse la exactitud y unción de Ribera a la serena y vibrante luminosidad clásica de aquel primer esbozo, intentado por el príncipe de nuestro renacimiento, Fr. Luis de León. ¡Dichosa pluma que a tal empresa se halle destinada! Mas no olvide que los primores todos del más envidiado estilo no serán parte para librar del naufragio a quien pretenda violentar la palabra misma de la Santa. Sólo una revisión cronológica, en vista de los recientes datos, puede introducir un rayo de luz en el caos que ya empieza a iluminarse. En tanto que ésta se hace, he aquí, en el punto que tratamos, las líneas generales.

III

El primer impulso viene de un dominico, el P. Vicente Barrón, pero, aunque muy saludable, no fué del todo eficaz; hubo desalientos y vacilaciones, avances y retrocesos, y por muchos años de penosa incertidumbre la hora del triunfo se hizo esperar. La crisis definitiva se anuncia durante

---

(1) Véase con qué frivolidad y mala fortuna. «Esta resistencia [a hacer la profesión] ya insinuada en la frase susodicha, consta además clara y evidentemente en otra, en la cual, hablando Santa Teresa de un grave conflicto en que se vió en cierta ocasión, dice:—Apretó tanto la dificultad, que no parece he hecho cosa en mi vida, ni el *hacer la profesión*, que me hiciese más resistencia, fuera de cuando salí de casa de mi padre para ser monja.—La confesión no puede ser más terminante». Y abajo en nota «Y con todo, esta circunstancia de la resistencia de Teresa a hacer la profesión la omiten *Ribera*, Yepes y, sin excepción, todos los escritores de su vida». *(Santa Teresa*, t. I, libr. I, c. XII, p. 109). Y *Ribera*, no en otro que en el propio sitio en que tocaba, al tratar de la profesión escribe: «Así pasó su año de noviciado... y al cabo de él hizo su profesión, aunque a ese tiempo fué combatida fuertemente del demonio y sintió en hacerla una tan grande dificultad que, para encarecer mucho lo que en una había sentido, dijo que jamás en cosa sintió tanto en su vida, ni en el hacer profesión, si no fué cuando salió de casa de su padre para ser monja, como adelante se dirá» (Rib. lib. I, c. VI, p. 51-52)... ¿?...

un período incierto (1) con singulares comunicaciones de Dios, al cabo del cual es un jesuíta (2) el que, «como quien bien sabía este lenguaje, me declaró lo que era y me animó mucho... Llevóme por medios que parecía del todo me tornaba otra. ¡Qué gran cosa es entender un alma!»... «Alabado sea el Señor, que me ha dado gracia para obedecer a mis confesores aunque imperfectamente. Y casi siempre han sido de estos benditos hombres de la Compañía de Jesús, aunque imperfectamente, como digo, los he seguido. Conocida mijoría comenzó a tener mi alma como ahora diré» (3).

---

(1) Tal vez de 1555 a 1557.

(2) El P. Diego de Cetina. La afirmación de Gracián y la de Da. Guiomar de Ulloa, testigo de mayor excepción, se ve asegurada definitivamente en un estudio reciente del P. Alberto Risco, *Una opinión sobre los tres primeros confesores jesuítas de Santa Teresa de Jesús* (Cetina, Prádanos, B. Alvarez). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1922, mayo, páginas 462-469; julio, p. 41-52. En este estudio quedan fijados los tres confesores primeros jesuítas, de que se hace mención en la *Vida*. No parece, sin embargo, se debe cambiar la fecha en que la Santa empezó a dirigirse con el P. Cetina. *Supone* el P. Risco haber tenido lugar por abril de 1554. Hay dificultades no pequeñas. Fuera de que así no se explica el capítulo XXIII de la *Vida*, p. 176 y p. 182, nos dice ella en carta de 23 de diciembre de 1561: «Ha más de cuatro años que tenemos [Da. Guiomar y yo] más estrecha amistad que puedo tener con una hermana». Más de cuatro años... luego hacia el verano del 57. Ahora bien: «Fué el Señor servido que comencé a tomar amistad con una señora viuda»... [Da. Guiomar], después de írsele su primer confesor. *(Vida*, c. XXIV, p. 187). Como entre la ida de este confesor y la amistad de Da. Guiomar no hay espacio, Cetina salió en el verano de 1557. Más: poco antes había estado allí en Avila el P. Francisco de Borja y visto a Teresa *(Vida*, c. XXIV, p. 186-187). Ahora bien (esto parece haberse ocultado al P. Risco), el santo Duque escribía desde Madrid a 31 de marzo 1557: «Yo predico en San Ildefonso de aquí a cinco días, y poco después pienso partirme a tener parte de la Semana Santa y la Pascua en Avila. *(Mon.;* Borj. 1. III, p. 289). Y pasó; pues ya a 9 de mayo escribe desde Simancas. Si se tiene en cuenta que ese año la Pascua cayó en 18 de abril, se tiene con probabilidad que San Francisco estuvo en Avila desde el 14 al 20, día más día menos. Demos el último paso. Como para entonces llevaba dos meses, después de su primera confesión, resistiendo a los favores divinos *(Vida*, c. XXIV, p. 185, «*Estuve* ansí..., y p. 187 «que le parecía que no era»..., se puede concluír, con bastante probabilidad, que la primera ida a San Gil fué a principios de año, entre enero y febrero.

(3) *Vida*, c. XXIII, p. 183. Así hasta la primera redacción de la *Vida*, en julio de 1562; y en unión con los Padres Dominicos hasta terminada la segunda en 1565; pues Alvarez la dirigió por seis años, si bien más especialmente hasta la cuaresma de 1563.

Dos meses después, o algo más, a su paso por Avila, el santo Duque de Gandía la aseguró en sus favores extraordinarios, como nunca frecuentes: «díjome que era espíritu de Dios y que le parecía que no era bien ya resistirle... Como quien iba adelante dió la medicina y consejo; que hace mucho en esto la experiencia» (1).

Iba acercándose al paso decisivo que dió gracias al P. Prádanos, su segundo confesor jesuíta. Él asaltó «con harta maña» la última trinchera en que se defendía el amor natural de Teresa, cuya alma era aún «nada fuerte, sino muy tierna, en especial en dejar unas amistades que tenía, aunque no ofendía a Dios con ellas. Érame mucha afeción, y parecíame a mí era ingratitud dejarlas; y ansí le decía que, pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida». Suave él y discreto, como la vió tan asida en esto, no osó «determinadamente decir que lo hiciese». Sabía que hubo siempre para las almas escogidas una Pentecostés, que, como la del Cenáculo, ha de esperarse en oración. «Él me dijo que lo encomendase a Dios unos días y rezase el himno *Veni Creator*»... «Debía aguardar a que el Señor obrase como lo hizo»... «Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dió la libertad que yo con todas cuantas diligencias había hecho, muchos años había, no pude alcanzar conmigo» (2).

Tal es la relación auténtica de aquel que la misma Teresa llamó nuevo nacimiento, cuando en carta al P. Hernández escribe: «En la Compañía me han, como dicen, criado y dado el ser» (3).

---

(1) *Vida*, c. XXIV, p. 187. —(2) *Vida*, c. XXIV, p. 188-89.

(3) *Epist.*, c. CCX, p. 194. De esta gloria, aun sin quitar su parte al P. Ibáñez, pueden bien gloriarse los jesuítas. La relación de la *Vida* es tan terminante, que no da lugar a otras atribuciones, bien intencionadas por otra parte. Los que no tienen intereses creados lo pueden descubrir mejor. Así se ve en Henri de la Croix, en *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*, París, 1908. Muy lejos estamos de aprobar sus puntos de vista, sobre todo el nuevo factor de *subconciencia* para explicar naturalmente en sicología los fenómenos sobrenaturales del misticismo. Véase su refutación por Agustín Gemelli, *L'origine subconsciente dei fatti mistici*, Firenze, 1913. Tampoco admitimos en muchos datos el *capítulo histórico* del desarrollo místico en Santa Teresa, pero es desapasionado, y en conjunto está escrito a fondo. «Así, pues, se lee en esta obra, bajo la sabia dirección de la Compañía de Jesús, llegó [Teresa] al último y superior grado de oración y esta oración nueva trájola otros muchos estados nuevos, las visiones [!] y las palabras». Obr. cit. *Santa Teresa*, c. I, p. 30. «Fueron los Padres de la Compañía los que en realidad comprendieron su alma y la hicieron ir adelante... Véase c. II, p. 78, 79. El testimonio vale por lo desinteresado.

Esto sucedía ya entrado el año 1558. En ese verano se ordenaba de sacerdote el confesor que Dios la tenía reservado para el tormentoso trienio de 1559-1561. Fué uno de los directores espirituales que más honda marca dejaron en la generación jesuítica de Castilla durante la segunda mitad de aquel siglo de gigantes, cuyos restos empieza a desenterrar la historia. Pudo un joven, recién salido de las aulas de los dominicos, en Avila, pudo y debió tener frente a la extraña monja de la Encarnación que, según ella dice, «entonces no me sabía dar a entender, como ahora, para saberlo decir, que después me lo ha dado Dios que sepa entender y decir» (1). Miembro de una orden religiosa, que hacía sus primeras armas bajo las miradas poco benévolas de muchos, en días de falso iluminismo, que sedujeron a personas tan cuerdas y espirituales, pudo y debió, con permiso de Teresa, consultar libros y personas, y, porque los caminos eran tan propios para despeñar la más alta virtud, pudo y debió mortificar a la Santa, unas veces por requerirlo así la dirección, otras por hacerlo Dios contra todo deseo de nadie, otras, en fin, por el carácter tan diverso de Alvarez, algo tímido y desconfiado de sí, en los principios, aunque no hasta el punto que se ha exagerado (2). «Este confesor—se lee en la *Vida*—era muy discreto y de gran humildad, y esta grande humildad tan grande me acarreó a mí hartos trabajos, porque, con ser de mucha oración y letrado, no se fiaba de sí» (3). ¡Que vaciló y a veces se mostraba irresoluto! ¿Qué extraño si su dirigida lo estaba más? (4) ¿Que no admitió de fácil y sin reservas las revelaciones? (5) Lo contrario es más cierto, y pasma cómo,

---

(1) *Vida*, c. XXX, p. 239.

(2) *Santa Teresa*, t. I, libr. I, c. XXVII, p. 355 y c. XXXVIII, p. 372 y sigts.

(3) *Vida*, c. XXVIII, p. 224.

(4) «Fuera imposible, si no tuviera tanta santidad y el Señor que le animaba, poder sufrir tanto, porque había de responder a los que les parecía iba perdida, y no le creían, y *por otra parte habíame de sosegar a mí y de curar el miedo que yo traía* puniéndomele mayor. Me había, por otra parte, *de asigurar* porque a cada visión, siendo cosa nueva, primitía Dios me quedasen después grandes temores». *(Vida*, c. XXVIII, p. 225).

(5) El autor de *Santa Teresa*, a quien tantas veces hemos de contradecir, se complace en oponer a la dirección, que él llama tímida e irresoluta, de Alvarez, la resuelta de Báñez; no reflexionó que éste, según era mucha su prudencia, *todavía diez y seis años más tarde*, se mostraba tan reservado y cauteloso como indican estas palabras en su *informe* sobre la *Vida*, año 1575. «Y tampoco menosprecio sus revelaciones y visiones y arrobamientos, antes sospecho que podrían ser de Dios, como en otros santos lo fueron,

desde el principio se puso al lado de Teresa (1). ¡Que desconfió de sí y procuró consultar aquel montón de libros que sobre la mesa de estudios mostró a Ribera! Desconfianza prudentísima, virtud tan rara como hermosa y el mayor adorno en el rostro de un joven lanzado de pronto a regiones hasta entonces no exploradas de la mística.

Ni sólo acudió a los libros, sino que se adelantó al natural deseo de Teresa, enviándola a otros maestros. Así tuvo lugar la entrevista con San Pedro de Alcántara, el cual «casi a los principios vi que me entendía por expiriencia, que era todo lo que yo había menester... Este santo hombre me dió luz en todo, y me lo declaró y dijo que no tuviese pena, sino que alabase a Dios y estuviese tan cierta que era espíritu suyo, que si no era de fe, cosa más verdadera no podía haber, ni que tanto se pudiese creer» (2).

Prometióla hablar al confesor y a D. Francisco Salcedo «y ansí lo hizo el santo varón, que los habló a entrambos y les dió causas y razones para que se asigurasen y no me inquietasen más. El confesor poco había menester» (3).

Pero el mayor acierto debido a la prudente desconfianza del P. Alvarez, fué haber gustosamente asociado a su dirección a los Padres Dominicos. «A tiempo no le faltaban [a Teresa] temores que a [sic ?] gente espiritual también podían estar engañados como ella; que quería tratar con grandes letrados, aunque no fuesen muy dados a oración, porque ella no quería sino saber si era conforme a la Sagrada Escritura todo lo que tenía... Con este

---

mas en este caso siempre es más seguro quedar con miedo y recato; porque en habiendo seguridad tiene lugar el diablo de hacer sus tiros, y lo que antes era quizá de Dios, se trocará y será del demonio» (V. *Rel.* apéndice XXVI, p. 213). Prudentísimamente el sabio dominico: no empleemos, pues, diverso metro en nuestras medidas.

(1) Véase la nota (4) de la pág. anterior.

(2) *Vida*, c. XXX, p. 239.

(3) Así dice la Santa. Pero en *Santa Teresa* (t. I, libr. I, c. XLII, p. 417) se lee: «Por lo que escribe la Santa, el P. Baltasar, con lo que le dijo fray Pedro, quedó asegurado de la bondad del espíritu de D.ª Teresa, aunque no del todo, como iremos viendo, tímido, irresoluto, como era su natural». La que no quedó plenamente asegurada fué la Santa, como lo dice ella a continuación (*Vida*, c. XXX, p. 240). De incertidumbre en su confesor, a partir de esta fecha, no hay asomos en la *Vida*, hasta la fundación de San José, donde ya no se trata de espíritu, sino de un negocio eclesiástico en que Alvarez obró *naturalmente* con muchísimo acierto, como Fr. Pedro Ibáñez obró *contra su parecer natural*, guiado de un impulso extraño, providencial.

intento comenzó a tratar con padres de Santo Domingo en estas cosas, que *antes que las tuviese*, muchas veces se confesaba con ellos» (1). Sigue luego una lista de nombres gloriosos para las letras y para España. He aquí indicado el carácter principal de esta primera época: busca en ellos guías que la aseguren más y más en los pasos difíciles de su camino. Halló esto y además virtud. El segundo con que se dirigió «fué Fray Pedro Ibáñez, que era entonces letor en Avila y grandísimo letrado». De piedad y fervor no menores que su doctrina, descubrió al punto los tesoros de aquella alma nacida para bien de muchos, y con el prestigio de su ciencia y el de su orden tan acreditada, prestóla defensa, como si dijéramos en el foro externo y legal, mientras Alvarez se la daba en el de la conciencia. Hombre nacido para guiar en la virtud y practicarla, no desdice al lado del Venerable P. Baltasar; y aunque secundario como confesor (2), se aventaja como consultor intelectual. Son las dos alas en que el espíritu de

---

(1) *Rel.* IV, p. 24.

(2) Aunque en la dirección espiritual Fr. Pedro Ibáñez sea después de Alvarez, en la erección de la casa de San José (no digo de la *Reforma Carmelitana* en general, pues son dos cosas diversas) el P. Ibáñez es, sin duda, su primero y más principal ayudador y consejero. Brevemente dicho, el hecho pasó por estas fases. Las fuentes son la *Vida*, c. XXXII - XXXV; Rib. libr. I, c. XIII-XVII, y *Actas del Concejo de Avila sobre el Convento de San José fundado por Santa Teresa* (1562-1564). *Rel.* Apénd. p. 167-197.

1.—Teresa recibe el encargo de Dios «que dijese a mi confesor esto que me mandaba, y que le rogaba Él que no fuese contra ello ni me lo estorbase» (*Vida*, c. XXXII, p. 268). «Él no osó determinadamente decirme que lo dejase, mas vía que no llevaba camino conforme a *razón natural*» por falta de renta, que hiciese lo que su Prelado la dijese (p. 269). Concedióselo éste primero, luego se lo retira. Consultado Fr. Pedro, también a él le parecía desatino como a todos (lug. cit., p. 271), pero al pensar en dar su parecer, se sintió del todo mudado. Era el hombre providencial.

2.—Como vió toda la ciudad, y al propio Prelado tan enfrente, el P. Alvarez, bajo la presión del P. Dionisio Vázquez, su rector, mandó a Teresa desistir, escribiéndola un billete «que ya vería que *era todo sueño*, en lo que había sucedido». Esta frase quizá no dice expresamente que Alvarez creyera soñadas las revelaciones de Teresa sobre el monasterio de San José, sino es sencillamente una manera de hacer a uno desistir de una idea. Sea lo que fuere, pudo decirlo según prudencia natural, como Fr. Ibáñez sostuvo lo contrario, según prudencia y luz extraordinaria. De todos modos no se puede extender esto a las demás revelaciones, como se lee en la preciosa monografía *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores*, por el

Teresa se sostuvo en la tan incierta como deslumbradora senda por que Dios la condujo en este punto, el más interesante de su vida. La primera

---

P. Fr. Felipe Martín, O. P., *Primera parte*, c. V, p. 86. «Este mismo venerable Padre tuvo por sueños las revelaciones de la Santa, es decir, la dijo que iba errada». Así en general es inexacto; sin duda es un descuido que se corrige en la pág. 99 «Hemos visto». En este libro, por otra parte tan sosegado, todavía desagrada, que en vez de contar absolutamente los insignes servicios de Ibáñez a la causa de la Reforma, se use una forma de comparación con los directores jesuítas, que no es la más propia de la historia. (V. *Parte tercera*, p. 239 y sigs.); y también parecen fuera del marco de la obra las *Observaciones críticas*, a las notas y apéndices que el P. Pons pone a la Vida de Santa Teresa por el P. Ribera; (c. XX, par. III, p. 548-568).

Lo cierto es que el billete lo sintió la Santa más *que todo junto,* porque empezó a peñsar, «que si estas visiones eran ilusión, que toda la oración que tenía era engaño». *(Vida*, c. XXIII, p. 274).

3.—Dios la dijo «que hiciese lo que la mandaba el confesor, en callar por entonces, hasta que fuese tiempo de tornar a ello» (lug. cit. p. 275). Así estuvo «cinco o seis meses». En este tiempo Fr. Pedro y Dña. Guiomar con Fr. Pedro de Alcántara, fueron los que sostuvieron con calor el negocio de la Reforma.

4.—En 9 de Abril de 1561 entraba de Rector en S. Gil el P. Salazar, y con eso el P. Alvarez recobró la libertad de dirigir a la Santa. El momento había llegado. «Vino el ministro [P. Baltasar] a entender la voluntad de Dios de esta manera: Dijo un día Dios Nuestro Señor a la Madre Teresa de Jesús: Di a tu confesor que tenga mañana su meditación sobre este verso: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine, nimis profundae factae sunt cogitationes tuae...* Escribióle luego un billete, que contenía lo que el Señor la había dicho. El lo hizo así... y tan claramente vió ser aquello lo que Dios quería... que luego la dijo que no había más sino que volviese a tratar de veras de la fundación del monasterio». (Rib. libr. I, c. XIV, p. 93) «Tornó mi confesor a darme licencia que pusiese en ello todo lo que pudiese». *Vida*, c. XXXIII, p. 279. Véase *Memorias Historiales*, letra R, n. 3, Bibl. Nac. Mss. 12.483, t. 2.

5.—En lo restante, hasta el día de San Bartolomé, dominicos y jesuítas trabajaron de acuerdo; aquéllos con gran éxito, sobre todo en el fuero externo; éstos, como pedía la prudencia y su situación, en el interno principalmente.

Se dijo, al principio de esta nota, que el P. Fr. Ibáñez fué el principal en el negocio de San José, pues en la obra de la Reforma, los jesuítas, por la dirección de la Santa, hasta que en las *fundaciones* ponía reja, por el número de ellas en que la apoyaron, y más aún por el de religiosas, que con su dirección procuraron a la Orden, no están en puesto inferior a cualquiera otros. Es lo menos que de los documentos se puede afirmar.

y más elocuente apología del espíritu de Teresa hízola el sabio dominico en su *Dictamen*, y más tarde, entre 1562 y 1564, en el *Informe* que revela al austero y profundo lector de Santo Tomás (1).

IV

Avila quedó sorprendida, cuando, al despertar en la madrugada del 24 de agosto de 1562, se halló con un monasterio alzado en una sola noche. Al día siguiente el corregidor llamó a consistorio, y el mismo día fué en persona a requerir a las monjas que saliesen del convento, que si no que les quebraban las puertas. El 29, sábado, se convoca para las tres y media del día siguiente, a las autoridades y fuerzas vivas de la ciudad. «Hicieron juntar todas las Ordenes, para que digan su parecer, de cada una dos letrados. Unos callaban, otros condenaban. Sólo un Presentado de la Orden de Santo Domingo, aunque era contrario, no del monasterio, sino de que fuese pobre, dijo que no era cosa que ansí se había de deshacer, que se mirase bien, que tiempo había para ello, que éste era caso del Obispo, u cosas de este arte» (2).

¿Quién era ese caballero desconocido, que de pronto salía a romper una lanza por Teresa y su Reforma? En la declaración hecha en Salamanca, año de 1591, dice Báñez: «Item digo que en la primera fundación tuvo grandes contradiciones así de toda la ciudad, como de las religiones: sólo a mí me tuvo de su parte, sin haberla hasta entonces conocido ni visto» (3). Quien sepa el corazón de la reformadora y su gratitud, puede su-

---

(1) *Rel.* Apénd. XII, p. 130-132; pa. XIII p. 133-152.

(2) *Vida*, c. XXXVI, p. 311.

(3) Bibl. Riv. *Obras de Santa Teresa*, t. II, Ap. p. 376. Mir, en *Santa Teresa* (t. I, Libr. I, c. X, p. 549) ha querido poner al P. Jerónimo Ripalda en contradicción con Báñez y con la Santa misma. El testimonio completo de Ripalda en las informaciones de Toledo (V. *Memorias historiales*, t. 2, letra R, n. 124) es éste: «Artículo 3.º Este testigo oyó leer en el Ayuntamiento de Avila, donde estaban juntos diputados por el Cavildo de la Catedral y Superiores de los conventos de religiosos de dhâ ciudad, la Bula concedida del Papa, que entonces era, a instancia de dhâ Me. Teresa de Jesús, para fundar la dicha Religión de Carm.^{s} desc.^{s} —[Este guión es del original e indica que en lo siguiente se habla en general y no ya de la junta de Avila]. «No obstante la fuerte y universal contradicción de todas las religiones, fuera de la Comp.^{a}, y tambien la contradicción del Cavildo de la Catedral y del Ayuntam.^{to} de la dhâ ciudad de Avila, que hubo, sa-

poner que no pasarían muchas semanas, ni aun horas, sin verse con el austero dominico, y sin que ambos quedaran mutuamente unidos con lazos, que ni el tiempo ni la ausencia habían de romper.

Tratábala con dureza y con amor «mostrándome áspero y muy riguroso con ella; y cuanto más la humillaba y menospreciaba, tanto más se aficionaba a tomar consejo conmigo, pareciéndole que tanto más segura iba ella cuanto más miedo tenía a [sic ?] su confesor, al cual tenía por hombre de letras, por ser yo entonces Presentado en mi Orden y lector de Teología en Santo Tomás de Avila. Y después que me vió un poco más seguro, me dijo: —Por amor de Dios, padre, que no esté tan sin miedo, que me le hace tomar a mí de nuevo: mire que no querría engañarle» (1). He aquí bien refleja-

---

lió la dicha M.e con la fundación y casa que alli avía comenzado a hacer».

El testimonio sólo afirma que Ripalda asistió a la famosa junta de la ciudad, pero ni una palabra sobre si allí salió o no a defender a la Santa alguno de la Compañía; y en hacerle decir más, obró Mir con ligereza; afirma además que la Santa sacó adelante su convento contra la general contradicción de todas las religiones, fuera de la Compañía. Lo cual no es lo mismo, que decir que en la junta de Avila los jesuítas defendieran la fundación contra todas las religiones. Es de notar que Báñez era enemigo de que se hiciera la fundación, tal como se hacía. Por lo demás, la frase de Ripalda *contra todas las religiones*, debe ser tomada como expresión general, pues entre los dominicos, aun sin contar al P. Ibáñez, parece haber tenido apoyo la Santa. Lo que no está bien es rasgarse las vestiduras, como si Ripalda fuera un perjuro, haciéndole decir lo que no dice; lo que tampoco está bien es alterar la declaración de Báñez (p. 548): «Tuvo Teresa grandes contradicciones así de toda la ciudad como de *todas* las religiones». Ese *todas* es de Mir. (Véase P. Felipe Martín, obr. citada p. 650). Ahora, si he de decir todo lo que siento, el testimonio de Báñez de que «entonces sólo este testigo estuvo de su parte», no parece deberse tomar a la letra, pues también lo estuvo el Provisor del Obispo, Brizuela, y no parece probable que no lo estuvieran igualmente Fray Pedro Ibáñez y el P. Baltasar Alvarez, sin decir nada del Prior de Santo Tomás y otros dominicos, ni del P. Ripalda. Lo que hubo es que Fray Domingo Báñez, se atrevió a oponerse con valentía a la corriente; y aunque convenía con todos en que lo de ser sin rentas no llevaba trazas humanas, pero dijo no era bien que la ciudad por sí y con tanto arrebato, quisiera deshacer una obra puesta bajo el amparo del Obispo; que se tratasen con él los motivos que movían a la ciudad. Este fué el gran servicio de Báñez que «según la furia» que tenían sus contrarios no pusiesen luego por obra la destrucción del monasterio. (V. *Rel.* Ap. XVII, p. 170-71, y *Vida*, c. XXXVI, p. 311, n. I).

(1) Bibl. de Riv., lugar citado, p. 376.

da la característica del trato de Báñez con Santa Teresa de Jesús, a partir de 1563. Queda dicho que seguía confesándose con el P. Alvarez, pero—y téngase esto entendido en adelante—una vez que se cerraba el monasterio, y, puesta la reja, no podían ellas ir a los Jesuítas y como éstos por constitución no pueden ser ordinarios de religiosas, la Santa había de proveerse de otro modo; entonces entraban de lleno otros religiosos; y entonces entró también Báñez. Su influencia es hondísima, más que en el espíritu, que era de Dios directamente enseñado, en la formación doctrinal y en las especulaciones escolásticas, sensibilizadas al pasar por el prisma femenil y plástico de la inmortal escritora de las *Moradas*. Báñez, aunque tan severo como se pinta a sí propio, sufrió la sugestión, que en todos ejercía aquella mujer divina, recia y dulce como su tierra. Teresa, tal vez porque le hallaba a veces seco y contrario, cubrióle de atenciones y delicadezas exquisitas, y tuvo con él más llaneza de la que se permitía con su santo P. Alvarez. A éste amó con más reverencia, a Báñez con más cariño. Esta palabra en ánimo tan casto, sólo significa benevolencia de espíritu con un reflejo exterior sensible. Le cuida como una madre. «Grande es la pena que me ha dado el mal de mi padre, y he miedo que hizo algunas penitencias, de las que suele el adviento, de echarse en el suelo; que no suele él tener ese mal. Hágale poner ropa a los pies. ¡Es verdad que es poco recio ese dolor!» Asi escribe a su sobrina, la Madre María Bautista, Priora de Valladolid (1).

V

Ya aquí, bien adelantado el segundo período de su dirección espiritual, vive en una atmósfera luminosa y serena, a donde baja Dios para hablarla con una familiaridad que hace llano el éxtasis mismo. Pero sosegada la tormenta en las alturas del espíritu, estalló bien pronto en las capas inferiores de la tierra.

Porque también ella, aunque mujer, sintió en su pecho aquella ansia de aventuras y conquistas, por las que nuestra raza, desbordándose del patrio cauce, rodeaba el planeta, y traía en la espada de sus guerreros un florón que poner a la corona real, y un trofeo que colgar en los brazos de la Cruz. Emprendió, pues, la ruta de sus *fundaciones*, que ha tenido en ella su mejor cronista. En sus correrías agrupó en torno suyo una falange de direc-

(1) *Epist.*, c., LXIX, p. 56.

tores en que forman Enríquez y el venerable P. Martín Gutiérrez, al lado del austero Fray Pedro Fernández y Bartolomé de Medina; Gil González, Gonzalo Dávila, Pablo Hernández, Rodrigálvarez a par de Fray Hernando del Castillo, Fr. García de Toledo y Fr. Diego de Yanguas. En ellos no busca ya tanto luz para su alma, como apoyo para su reforma. ¿A qué describir pormenores? Una cosa no se puede pasar en silencio y es el gran servicio que prestaron a la teología y a la literatura, haciendo que la Santa abandonase por unos instantes su primorosa rueca y tomara la pluma. Así al P. Ibáñez se debe la *Vida*, al P. García de Toledo la historia del primer monasterio, y el *Camino de Perfección* al P. Báñez; al P. Jerónimo de Ripalda y a Gracián ese libro de aventuras religiosas que se llama *Fundaciones*. Gracián mismo la movió al más arriesgado vuelo, que intentó con pluma mortal el humano ingenio, hasta dominar aquel «castillo interior», cuyos cimientos se hunden en la tierra y cuyo coronamiento y últimas moradas, en que descansa el Rey con su esposa, relumbran muy alto, más allá de este cielo móvil, en la región de la paz, donde lucen fijas las estrellas, que diría el poeta.

Nada hemos dicho de San Juan de la Cruz, ni del sencillísimo Juan de Avila, el aposentador, y escudero de la Santa en sus viajes. Mas, ¿cómo no recordar siquiera la ansiada entrevista de Beas, en el abril de 1575, y la unión de dos almas criadas para una misma obra, Teresa y Gracián de la Madre de Dios, cuyas diestras juntó el cielo en la nube de un éxtasis (1) para la gran empresa de la Reforma? Horas ungidas por el más santo y regalado amor, perpetuadas por la Madre en dos capítulos de las *Fundaciones*, y cuyo recuerdo arrancaban de su pluma en la confidencia de una carta este brote: «Nunca terné mejores días que los que allí tuve con mi Pablo. En gracia me cayó que me escribió: *su hijo querido:* ¡y cuán presto dije, estando sola:—¡tiene razón!» (2). El santuario purísimo de su amor se ha abierto! Agradezcamos que no acostumbrara a repasar lo escrito, pues una segunda lectura hubiera cortado esa flor de espontaneidad, cuyo aroma corre por todo el *Epistolario*. Por lo demás, el interés de la Reforma, les traía casi siempre alejados, y las visitas eran muy breves. Sentía Teresa estas ausencias, pues, en medio de la más deshecha borrasca sólo en el P. Visitador podía hallar perfecto consejero. «Mire si sería bien venirse a Mancera y estaríamos más cerca. Avíseme qué se ha hecho

(1) *Rel.* XII. pág. 68.
(2) *Epist.*, c. CXIX, p. 109.

de los presos de Pastrana. ¡Oh si tornase a restaurar el tormento de la vista de este día con otra! ¡Dios lo haga, y a mí merced de verle, de manera que no ande yo con tanto miedo!» (1). Así escribe, víspera de la Asunción de 1578, desde su retiro forzoso en Avila. Como se ve, estamos en el tercer período de la dirección teresiana.

VI

A su vuelta de Sevilla, mediado el año 1576, confesábase en Toledo con el entonces Prior de la Sisla, P. Yepes. «El dicho, escribe ella al Padre Gracián (2), solíala ver muchas veces, y después que esto comenzó era casi nunca. No podíamos entender la causa la priora y yo. Estando la negra de Angela [Teresa] hablando una vez con Josef [Jesucristo], díjola que él era el que le detenía, porque quien mejor le estaba era el dotor Velázquez, que es un canónigo harto letrado y muy gran letrado de aquí». Este suplía la ausencia de Gracián, y en él comienza el que podemos decir período de dirección seglar (3). No es que olvidara a sus antiguos confesores dominicos y jesuítas; pero regularizada la vida religiosa, la Santa vió era preciso confesor estable, a poder ser carmelita descalzo, o simplemente capellán. Pues la situación y estado de su alma había cambiado mucho. En medio de la tormenta exterior contra la Descalzez no parecía ya «sujeta a las miserias del mundo como solía»; porque aunque pasa más, «no parece sino que es como en la ropa; que el alma está como en un castillo con señorío que no pierde la paz», «y ansí ya no ha menester andar con letrados ni decir a nadie nada, sólo satisfacerme si voy bien y puedo hacer algo. Y esto he tratado con algunos que había tratado lo demás, que es Fray Domingo y el Maestro Medina y unos de la Compañía» (4). Este aislamiento se fué haciendo mayor a partir de 1581. «Para cosas del alma hallo soledad, porque no hay aquí ninguno de la Compañía, de los que conozco. A la verdad en todo cabo la hallo, que con estar lejos nuestro Santo [el P. Alvarez], parece me hacía compañía, porque aun por cartas podía comunicar

---

(1) *Epist.*, c. CCIV., p. 189-90.

(2) *Epist.*, c. XXXII, .p. 73.

(3) Sobre la oración de este tiempo, en que precisamente escribía las *Moradas*, y sobre la rendida obediencia a su director, véase el testimonio de Ana de Jesús en las *informaciones* de Madrid.

(4) *Rel.* VI, p. 39-41.

algunas cosas. En fin estamos en destierro, y es bien sintamos que lo es. ¿Qué le parece a vuestra merced que honradamente salió Fray Domingo Bañes con su cátedra? Plega a Dios le guarde pues ya poco más me ha quedado» (1). Así escribía al 4 de Marzo de 1581 desde Palencia. Dirigíase entonces con el canónigo Reinoso, su tercer confesor seglar. Antes lo había sido en Segovia el Dr. D. Pedro de Castro, con quien tuvo lugar un episodio interesante, que merece ser descrito por menor. Durante la penosa fundación de Burgos lo fué el Dr. D. Pedro Manso, después Obispo de Calahorra.

***

Tal es, en breve, el cuadro de los confesores de Teresa. Estudio penoso y sembrado de escollos y citas. ¡Con qué placer pisa ya la pluma terreno llano! Se trata de algo más íntimo y sugestivo. ¿Qué confesores buscaba para sí?; ¿cómo trataba con ellos?; y ¿qué frutos se siguieron de esta comunicación? He aquí algo más interesante que una fecha histórica: nada hay en la vida tan curioso como el alma de las cosas, *o sea la marcha de la historia vista por dentro.*

QUINTÍN PÉREZ.

---

(1) *Epistolario*, c. CCCXXVII, p. 282.

El Patriarcado de las Indias occidentales [1]

DOCUMENTOS [2]

1

REAL DESPACHO PARA ROMA SOBRE EL PATRIARCADO DE TIERRA FIRME Y OBISPADO DEL DARIÉN

EL REY

Mossén Gerónimo de Vich, del mi consejo e mi enbaxador en corte de Roma. Porque entre las otras mercedes y beneficios que de Dios nuestro Señor avemos reçebido, el más principal es las vitorias que con su ayuda avemos avido contra los ynfieles, enemigos de nuestra santa fe católica, sojuzgando y reduziendo a la obediencia de nuestra santa madre yglesia muchas tierras y provincias, que estaban apartadas della, y convertiendo muchas ánimas de los ynfieles, que en ellas habitan, por el baptismo a su Redentor; y continuando en este santo propósito, como cosa que más deseo en este mundo, agora ha plazido a la providencia divina, que allende de las yslas y tierra descubiertas en la parte de las yndias del mar océano, descubrir una tan grande parte de tierra, que asy por su grandeza como por no se aver podido descubrir al deredor, que en sola una parte de costa se han descubierto mas de mill e quinientas leguas, como porque han hallado en ella diuersos generos de animales, que en las otras yslas no se ha hallado animal de quatro pies, se cree que es tierra firme, la qual está poblada de grand multitud de gente, que pareçen más razonables y más capaçes para ser instruydos y dottrinados en las cosas de nuestra santa fee, que los que hasta aqui se han hallado, de que espero que nuestro Señor será muy servido, y deseando que tanta multitud de gente y de ánymas se

(1) Véase ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, núm. 4, pág. 297.

(2) En la impresión de estos documentos hemos añadido la puntuación y acentuación, modificado en algo lo demás de la ortografía y resuelto generalmente las abreviaturas.

salve y nuestra santa fe católica sea acrecentada, no teniendo respeto a los grandes gastos y trabajos que en ello se ofrecen, enbiamos agora vna gruesa armada así de navíos como de gente, para que juntamente con otras gentes de armas, que por nuestro mandado y a nuestra costa están en la dicha tierra, sojuzguen aquellas bárbaras naciones y las traygan al yugo y obediencia de nuestra Santa madre yglesia, y las aparten de la ynfidelidad en que están, y de diversos y grandes herrores con que el enemigo las tiene sojuzgadas, y para que nuestro deseo se cumpla en hacerlos cristianos, demás de la gente de guerra, son necesarias personas espirituales que con dottrina y exemplo los animen y enseñen, y con palabras y obras los traygan al verdadero conocimiento de la salud de sus ánymas, y porque las tales personas, unas han de ser para lo yr a hazer en persona, y otras para lo favoreçer y encaminar desde acá, y el muy revdo. en Cto. Padre, Don Juan de Fonseca, Arçobispo de Rosano, nuestro capellán mayor y de nuestro consejo, de claro linaje y de los principales nobles destos reynos, como sabéys, desde el principio que las yndias se descubrieron hasta agora y al presente por nuestro mandado se ha ocupado y ocupa en la prouisión y governación dellas, y por su yndustria y vigilancia, diligencia y cuydado, con muy probada fidelidad, sin otro interese alguno, saluo por seruir a nuestro Señor e cumplir nuestros mandamientos, ha seydo y es causa muy principal de muchos bienes que en las dichas yndias han sucedido y suceden, y siempre continúa sus trabajos para en lo porvenir con mucho zelo que las ánymas de aquellas gentes se conviertan a nuestro Señor, y se espera, segúnd la grandeza de la tierra, que después de sojuzgada con el ayuda de nuestro Señor se ynstituirán diversos títulos de yglesias en ella; suplicaréys de nuestra parte a nuestro muy Santo Padre, por virtud de la nuestra carta de creencia, que va con esta, que aviendo consideración a todo lo susodicho, y el seruicio tan señalado de nuestro Señor y acrecentamiento de nuestra santa fee católica que dello se espera seguir, mediante su ayuda, plega a su Santidad, que sobre las yglesias que se erigieren de aquí adelante en la dicha tierra de las yndias, que generalmente toda la provincia se llama Castilla del oro, ynstituya al dicho Arçobispo, Don Juan Rodríguez de Fonseca, vniversal Patriarcha de toda ella, conforme a los otros patriarchados que ay en la yglesia, de cuya institución segúnd sus méritos y dottrina, exemplo y fidelidad, y la mucha esperiencia que tiene en las dichas yndias y grand deseo y feruor de conbertir a las gentes que en ellas se hallan a nuestra santa fee católica, esperamos en nuestro Señor será muy servido y la santa fee católica augmentada, y reduzidas a ella las ánymas de la grand multitud de gentes que en la dicha tierra abitan; y que la yglesia principal y cabeça del dicho patriarchado sea en el lugar que el dicho Don Juan de Fonseca, con licencia e consensu nuestro señalare en

la dicha tierra, porque agora, hasta más saber della, no se puede bien señalar, pero que sabida se señalará más cómodamente. Y porque en la dicha tierra ay muchas y diversas provincias, como arriba se dize, y así ha de aver muchas e diversas yglesias cathredales, plaziendo a nuestro señor, entretanto que la tierra se sojuzga, es nescessario que en la provincia donde agora está el pueblo de los cristianos, que es en la provincia que se ha de llamar Bética áurea, y la yglesia del pueblo se llama Nuestra Señora de Antigua, le plega criar y eregir vn obispado de la yglesia cathredal deste nombre, debaxo del dicho patriarchado. Y porque el deuoto Padre, Fray Juan de Quebedo, frayle de la horden de San Francisco, de la Obserbancia, predicador que agora es en nuestra real capilla, el qual por su vida y enxemplo y mucha prudencia y eminentes letras y mucha dotrina ha regido diversos oficios de provincial y guardián de la prouincia de Andaluzía muchos años, y esperamos por la mucha esperiencia que dél se tiene en las dichas cosas, será nuestro Señor muy servido en que él sea proveydo del dicho obispado, y nos le enbiamos a requerir con este cargo, y él viendo lo mucho que en él puede servir a nuestro Señor y a nos, ha aceptado de yr luego con la dicha armada a entender en la conversión de la dicha gente; por ende, suplicaréys a su Santidad nos conceda dos facultades: la vna para que nos y los subçesores en esta corona real de Castilla, o la persona que para ello señalaremos en nuestro nombre, puedan agora e de aquí adelante limytar y señalar los términos y límytes y diócesis en la dicha tierra, asy para las dichas yglesias e obispado de Nuestra Señora de Antigua de la provincia del Darién, que agora se llama Bética áurea, y al presente se ha de instituir y criar, como para las que adelante se ynstituyrán y criarán; la otra ha de ser para hacer la partición y división de los diezmos de las dichas yglesias de Nuestra Señora de Antigua y de las que adelante se erigirán e ynstituirán, y para señalar los réditos del dicho patriarchado; los quales diezmos, puesto caso que tenemos gracia y donación dellos, concedida por la Sede Apostólica, porque vayan luego prelados a entender en la conversión de aquella gente bárbara, les daré en nombre de la Sereníssima Reyna y Princesa, mi muy cara y muy amada hija, así como se fueren criando las dichas yglesias, ecebto las terzias: que esto ha de quedar para la corona real destos reynos perpetuamente. Y pues nos avemos de hazer la donación de los dichos diezmos, razón es que el repartimiento dellos, así de los que se dieren al patriarchado como a los obispados, se haga por la persona que nombráremos para ello, y que su Santidad nos enbíe la dicha comissión. Y la comissión para hacer la ereción de la dicha yglesia de Santa María del Darién venga dirigida al dicho muy revdo. yn Cto. padre Arçobispo de Rosano, nuestro Capellán mayor. Y porque, como veys, esto es caso que cumple tanto al servicio de nuestro Señor y a la conversión y salud

de las ánimas de tan ynnumerables gentes y acrecentamiento de nuestra Santa fee católica; por servicio nuestro, que en toda la solicitud y diligencia, que convenga, como de vos esperamos, lo supliquéys y procuréys con su Santidad y con los muy reverendos Cardenales que os pareciere que podrán en ello aprouechar. Y enbiadme el despacho de todo lo susodicho lo más breuemente que pudiéredes; que en ello me seruiréys mucho. De Valladolid a xxvj días de Jullyo de quinientos e treze años. Yo el rey. Refrendada del secret.º Conchillos.

2

Muy santo Padre. Vuestro muy humilde y devoto hijo, el Rey de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, etc., beso vuestros santos pies y manos, y muy humildemente me encomiendo a vuestra Santidad, a la qual plega saber que escribo a Mossén Gerónimo Vique, nuestro embaxador, en que de my parte suplique a V. Santidad lo que él dirá acerca de la nueba creación e institución de patriarchado sobre todas las yglesias, que se espera, plaziendo a nuestro Señor, se erigirán de aquí adelante en la tierra que agora ha plazido a nuestro Señor descubrirse en las yndias del mar océano, y así por su grandeza como porque no la han podido cercar se cree tierra firme, y avemos acordado que se llame Castilla de oro, en persona del muy Rvdo. in Cto. Padre, Don Juan Rodríguez de Fonseca, Arçobispo de Rosano, Obispo de Palencia, nuestro Capellán mayor y del nuestro consejo; el qual, desde el principio que las dichas yndias se descubrieron hasta agora, se ha ocupado y ocupa en la prouisión y governación dellas sin otro interese, salvo por servir a nuestro Señor y cumplir mis mandamientos. Y así mismo cerca de la creación y institución del Obispado de Nuestra Señora de Antigua, en la provincia del Darién, que es en la dicha tierra firme, en persona del devoto Padre, Fray Juan de Quevedo, de la orden de San Francisco, de la Observancia, nuestro predicador. Los quales son personas de tales méritos, dotrina, vida y enxemplo, que espero en nuestro Señor será seruido en las dichas creaciones e ynstituciones, e nuestra Santa fee católica muy acrecentada, con la conversión a ella de tantas gentes como en la dicha tierra habitan, segúnd más largamente el dicho mi embaxador lo dirá. Muy humildemente suplico a vuestra Santidad le plega darle entera fe y crehencia acerca de lo sobredicho, y mandarlo así conceder. Que en ello, allende de lo mucho que espero nuestro Señor será servido, recibiré muy singular gracia y beneficio de V. Santidad. Cuya muy santa persona nuestro Señor luengamente guarde y sus días acreciente al

feliçe y próspero regimiento de su vniversal yglesia. En Valladolid a xxvj días del mes de Jullio de quinientos y treze años. Yo el Rey, etc.

(Archivo General de Indias, 109-1-5. Tomo en folio encuadernado en pergamino y rotulado: *De oficios y partes. Tierra firme. Desde 31 de Maio de 1513 hasta 7 de Maio de 1524.* Folios 26 y 29.)

3 A

Romae die Mercurii xj Maji 1524 fuit consistorium, absente me, vicecancellario, in cripta ferrata, et expedita fuerunt sequentia...

Erexit ecclesiam Indiae nominandam per Sanctitatem Suam in Primatialem; cui providit de persona Antonii, Archiepiscopi Granatensis, quem et transtulit ad ecclesiam Palentinam, cum assignatione pensionis duorum millium ducatorum, alias super ecclesia Toletana ad instantiam Imperatoris reservatae.

Redditus, floreni VII millia. Taxa, floreni III millia.

3 B

Romae die Mercurii, octava Junii 1524, fuit consistorium. Prouidit ecclesiae Granatensi, ipsomet Sanctissimo referente, vacanti per translationem D. Antonii, nuper Archiepiscopi Granatensis, ad ecclesiam patriarchalem in Insulis Indiae, per Sanctitatem Suam nuper erectam, de persona Francisci de Herrera, per Caesarem praesentati, cum reservatione pensionis trium millium ducatorum, prout in cedula.

Redditus, floreni XVIII millia. Taxa, floreni IIII millia.

(Biblioteca Vaticana; Codices Barberini latini, XXXVII, 1. Folios 71 y 72.)

4

Die 2 Septembris 1530 fuit consistorium, in loco consueto, in quo ad relationem Rmi. de Valle, et nominationem ac praesentationem Caesareae Majestatis, fuit translatus Gabriel Merinus, Archiepiscopus Barensis, a dicta sua ecclesia Barensi ad Patriarchatum Indiae; ob quam translationem, decrevit Pontifex vacare Metropolitanam Barensem, cum retentione ecclesiae Giennensis et omnium et singulorum.

Redditus, flo: Taxa, flo:

(Arch. Vatic.; Acta Consist., XII, 122.—Bibl. Vat.; Barb. latini, XXXVI, 1. Fol. 81.)

5

PROUISIO PATRIARCATUS INDIARUM.

Clemens episcopus, seruus seruorum dei Venerabili filio Gabrieli, nuper Archiepiscopo Baren., in Patriarcham Indiarum electo salutem, &. Romani Pontificis, quem Pastor ille coelestis et Epus. animarum potestatis plenitudine sibi tradita eccliis. praetulit uniuersis, solicitudo requirit ut circa cuiuslibet eccliae. statum sic vigilanter excogitet sicque prospiciat diligenter, vt per eius prouidentiam circumspectam, nunc per simplicis prouisionis officium, quandoque vero per ministerium translationis, accommode, prout personarum locorumque et temporum qualitas exigit et ecclesiarum utilitas persuadet, ecclis. singulis Pastor accedat idoneus, et rector prouidus deputetur, qui populum sibi commissum salubriter dirigat, ac bona eccliae. sibi commissae, non solum gubernet utiliter, sed etiam multimodis efferat incrementis. Sane Eccliae. Indiarum maris Oceani, quae sede Patriarchali et Caplo. caret, et cuius fructus nulli sunt ac quae de jurepatronatus Charissimi in Xpo. filii nostri Caroli, Romanorum Imperatoris semper Augusti, ratione Castellae et Legionis Regnorum, quorum ipse Carolus Imperator et Rex existit, ex priuilegio apostolico, cui non est hactenus in aliquo derogatum, fore dignoscitur, et cui bo: me: Antonius Patriarcha Indiarum, dum viueret, praesidebat; per obitum dicti Antonii Patriarchae, qui extra Romanam curiam debitum naturae persoluit, Pastoris solatio destituta, Nos ad prouisionem eiusdem Eccliae. celerem et felicem, ne ecclia. ipsa longae vacationis exponatur incommodis, paternis et sollicitis studiis intendentes, post deliberationem, quam de praeficiendo eidem Eccliae. personam vtilem et etiam fructuosam cum fratribus nostris habuimus diligentem, demum ad te nuper Archiepiscopum Baren., consideratis grandium virtutum meritis, quibus personam tuam illarum largitor Altissimus multipliciter insigniuit, et quod tu qui eccae. Baren. hactenus laudabiliter praefuisti, et quem praedictus Carolus Imperator et Rex, prout iuxta priuilegium praedictum poterat, nobis per suas litteras ad hoc praesentauit, dictam ecclesiam Indiarum scies, uoles et poteris, authore Domino, salubriter et regere et feliciter gubernare, direximus oculos nostrae mentis. Intendentes igitur tam dilectae eccae. Indiarum quam eius gregi salubriter prouidere, te, licet absentem, a vinculo, quo dictae eccliae. Barensi, cui tunc praeeras, tenebaris, de ipsorum fratrum consilio et Apostolicae potestatis plenitudine absoluentes, ad dictam eccliam. Indiarum de simili consilio apostolica auctoritate transferimus, teque illi in patriarcham praeficimus et Pastorem, curam et adminis-

trationem ipsius eccliae. Indiarum tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, liberamque ad dictam ecclesiam Indiarum transeundi licentiam tribuendo, firma spe fiduciaque conceptis, quod, dextera Domini tibi assistente propitia, dicta ecclesia Indiarum sub tuo felici regimine regetur utiliter et prospere dirigetur, ac grata in eisdem spiritualibus et temporalibus suscipiet incrementa. Volumus autem quod, antequam regimini et administrationi dictae eccliae. Indiarum te in aliquo, immisceas, in manibus Venerabilium fratrum nostrorum, Gadicensis et Siluensis Eporum., seu alterius eorum, fidelitatis debitae solitum praestes iuramentum, iuxta formam quam sub bulla nostra mittimus introclusam, quibus et eorum cuilibet per alias nostras litteras mandamus, quatenus ipsi vel eorum alter a te nostro et Romanae Eccliae. nomine huiusmodi recipiant seu recipiat juramenta. Quocirca fraternitati tuae mandamus quatenus ad praedictam eccliam. Indiarum cum gratia nostrae benedictionis accedens curam et administrationem praedictas sic exercere studeas sollicite, fideliter et prudenter, quod exinde sperati fructus proveniant ac tuae bonae famae odor ex tuis laudabilibus actibus latius diffundatur, ipsaque ecclia. Indiarum Gabrieli [*sic por* Gubernatori] prouido et fructuoso administratori gaudeat se commissam, tuque praeter aeternae retributionis praemium nostram et apostolicae sedis benedictionem et gratiam exinde uberius consequi merearis. Datum Romae, apud Sanctum Marcum, Anno incarnationis Dnicae. Millo. quingentessimo trigessimo tertio, Idibus Septembris, Pontus. nri. anno octauo.

(Archivo General de Indias. Real Patronato, 1-1-1.)

N. B. En 1-1-2 el mismo texto, *mutatis mutandis* para D. Fernando Niño con ligeras variantes, entre ellas la de *Gubernatori* por *Gabrieli*.

La fecha de este documento es falsa cuanto al año y tal vez cuanto al día. Tal como está, hay que leer: *año de 1533*, a *13* de septiembre, de nuestro Pontificado, *el año octavo*. Como el 1533 era el décimo del Pontificado de Clemente VII, y el octavo corrió desde 19 de noviembre de 1530 hasta igual día de 1531; si fué el de 1533, no fué el octavo, y viceversa. Pero no fué ni uno ni otro, sino el de 1530, en septiembre, y así el séptimo del Pontificado. Corregido el *octavo* en *séptimo*, y la voz *Idibus* en *Idus*, y uniéndola con *tertio*, tendríamos el año de 1530, el día 11 de septiembre, pocos después de la preconización del Patriarca, que fué el 2. Y bien pudo el Breve ser escrito el 11, aunque en las copias de los otros que acompañan a éste, como decimos en el texto, y no llevan más fecha que *Datum ut supra*, se dice: *Hodie* venerabilem fratrem nostrum... a vinculo... absolvimus, et ad ecclesiam Indiarum... transtulimus. Errar leyendo y copiando *octavo* donde dijera VII, no es tan difícil; y tampoco de MDXXXIII Id. Septemb., hacer *millesimo quingentesimo trigesimo tertio, Idibus Septembris*.

6

Venerabili Fratri Stephano Gabrieli, Patriarchae Indiarum, Praelato nostro domestico.

Clemens PP. VIII.

Venerabilis Frater. Salutem, &. Licet alias fel. re. Leo PP. X predecesor noster b. m., Antonium Archiepiscopum Granatensem a vinculo, quo ecclesiae Granatensi tenebatur, absoluerit, seu nos absoluerimus, eumque ad ecclesiam Palentinam, tunc certo modo vacantem, transtulerit, seu nos transtulerimus, illique de persona sua prouiderit, seu prouiderimus, et ne ipse Antonius ad ecclesiam cathedralem translatus, digniori titulo careret, ad supplicationem regis catholici, in insulis Indiarum patriarchalem ecclesiam erexerit seu erexerimus, et illi ab illius primaeva erectione vacanti, de persona dicti Antonii episcopi prouiderit seu nos prouiderimus; tamen nec Antonius ipse litteras super erectione et prouisione patriarchalis ecclesiae expediuit, nec ipsa ecclesia hactenus constructa et dotata fuit. Cumque Fraternitas tua, quae ecclesiae Giennensi praeest, hodie seu nu[per] regimini et administrationi Ecclesiae Arch[iepiscopalis] Barensis in manibus nostris sponte et li[bere] cesserit, nosque cessionem ip[sius duxerimus] admittendam; ne ipsa fraternitas tua digni[ori ti]tulo et dignitate careat, postquam [quamquam?] ecclesia ipsa [pa]triarchalis adhuc constructa et dotata non fuit, donec construatur et dotetur, sicut praefatus Antonius, sine litterarum expeditione, Patriarcham Indiarum se denominauit et Patriarchae nomen habuit; ita eidem fraternitati tuae, de cujus persona eidem ecclesiae erectae per praesentes prouidemus, concedendum duximus, prout etiam auctoritate apostolica concedimus, ut donec dicta ecclesia Patriarchalis sit erecta actualiter constructa et dotata non fuerit, se Patriarcham Indiarum denominare et inscribere possit et valeat. Ita tamen quod ante illius constructionem et dotationem ad solutionem annatae ratione ecclesiae Giennensis et aliorum quorumcumque beneficiorum et praestimoniorum per eam obtentorum nullatenus teneatur nec ad illius solutionem cogi et compelli possit. Decernentes ecclesiam [al margen: *Giennensem*] praedictam et beneficia ecclesiastica per te obtenta ac in quibus et ad quae jus tibi competit, quaecumque, quotacumque et qualiacumque sint, necnon pensiones annuas, quas percipis, reservationes fructuum ac regressus, accessus et ingressus, seu jus regrediendi et accedendi vel alias tibi concessum et reservatum propterea non uacare [spirare vel extingui, sed illa omnia sicut prius in suo robore et firmitate permanere nec aliquid ex eis immutatum aut deterioratum fuisse et esse. *Tachado esto, sigue al*

margen] nec extingui sed regressibus et accessibus et aliis indultis tibi concessis libere uti et gaudere et beneficia ipsa et praestimonia retinere [*hasta aquí al margen*] sicque ab omnibus etiam S. R. E. Cardinalibus judicari et sententiari debere, sublata eis et eorum cuilibet aliter sententiandi et interpretandi facultate: Irritum quoque et inane si secus a quocumque scienter vel ignoranter [con]tigerit attentari. Concedentes etiam nihilominus eidem fraternitati tuae [quatenus Patri]archam se denominare [*faltan una o dos palabras*] ac omnibus privilegiis, immunitatibus, gratis et antelationibus quibus alii Patriarchae potiuntur et gaudent, uti, potiri et gaudere possit ac valeat. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis quibuscumque. [*Al margen:*] Volumus autem quod postquam praedicta Patriarchalis ecclesia constructa sive dotata fuerit, tu bullas super illa infra biennium expedire et jura Camerae et officialium soluere tenearis, alioquin ecclesia ipsa et alia beneficia, quae obtines, vacare censeantur. [*Hasta aquí al margen*] Dat. Romae die 30 Octobris 1530 anno 7.°

L[aurentius], Cardinalis Sanctorum quatuor.

Ego feci ut cum honore proprio satisfieret desiderio ejusdem G[abrielis] Patriarchae.

(Estos últimos renglones parecen autógrafos.)

(Archivo Vaticano. Clem. VIII. Minut. Brev., n. 182, lib. 28.)

7

S. G. tit. SS. Joan. et Pauli S. R. E. Presb. Card. Giennensis. Por la presente hacemos fee que habemos dejado el nombre y título del Patriarcado de las Indias que teníamos, ansí como por esta lo dejamos y prometemos... que... en ningún tiempo usaremos más del dicho nombre y título... Roma 22 octubre 1534, Ita est, S[tephanus] Cardinalis Giennensis, manu propria. Paulus Riccus., Secr.

(Bibliot. de la Real Academia de la Historia: *Colección Muñoz*, t. 89. fol. 135. Copiado del original de Simancas; *Diversos de Castilla* leg. 5).

8

Romae die Veneris VIII 8bris, 1546.

Referente Reverendissimo Burgensi.

Absolvit R. Ferdinandum Archiepum. nuper Granatensem, et eum ad praesentationem Caesareae Majestatis transtulit ad patriarchalm eccle-

siam indiarum maris Occeani, tunc per obitum bonae memoriae Gabrielis, tituli Sanctorum Joannis et Pauli, vacantem transtulit (sic), curan ipsius ecclesiae patriarchalis, quae sede patriarchali et capitulo caret, et cujus fructus nulli sunt, sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, ac dictam ecclesiam Granatensem per hujusmodi translationem vacare decrevit. Et insuper, ecclesiae Seguntinae, tunc ex eo quod Sanctitas sua nuper R. D. Ferdinandum de Valdés, Archiepiscopum Ispalensem, nuper Episcopum Seguntinum, ad ecclesiam Ispalensem hujusmodi transtulit, vacantem, praedictum Ferdinandum, ad eandem praesentationem, quo adret. (sic, quoad viveret?) administratorem constituit et deputavit, una cum obtentis et obtinendis, salvis remanentibus pensionibus antiquis et ultra eas nonnullis de novo reservatis et cum retentione omnium pro singulis.

(Bibliot. Vatic.; Codices Barbérini latini. XXXVII, 1; fol. 217vo.)

9

LO QUE HA DE TRATAR EN ROMA EL SEÑOR CONDE DE TENDILLA CON SU SANTIDAD Y CON LAS OTRAS PERSONAS QUE CONUINIERE DE PARTE DE SU MAJESTAD ES LO SIGUIENTE:

(Que algunos religiosos traen dinero de Indias y lo reparten como quieren: que Su Santidad lo mande remediar.—Que el obispado de Santa Marta se pase a Santa Fe y se haga arzobispado.—Sobre la tasa de las Bulas para las Iglesias de Indias.—Visita *ad limina*.—Bálsamo para el crisma.—Dispensas para matrimonios).

Iten a de supplicar a su Santidad, tenga por bien dar facultad a su Majestad y a los Reyes de Spaña, que puedan nombrar un Patriarca o leg[ado] nato para el Perú y otro para la nueua Spaña, a los quales se pueda tener recurso en todo, como a superiores [de] los otros Prelados, en las causas que de los Reinos de Castilla suelen acudir a Roma, y que no haya ninguna appe[lla]ción dellos en causas beneficiales y matrimoniales, ate[nto] a que estas prouincias están tan apartadas de Roma; que con esto se ouiarán muchos inconuenientes, que [se] siguen de los exessos y desórdenes de los Prelados y sus ministros, y se escusarían otras muchas cosas, que de presente y poruenir se pueden offrecer en aquellas partes. Y quando esto no quisiere conceder y fuere denegado, se le pida que a lo menos sean dos, cum potestate legati de latere, vno para el Perú y otro para la nueua Spaña.

(Bula para composiciones.—Item para variar lo establecido en las erecciones de obispados).

OCHOA DE LOYANDO.
(Una rúbrica)

(Archivo de la Embajada de España en Roma; t. 2.°, p. 4.ª, n. 33).

10 A

[...]LAS COSAS EN QUE SU SANTIDAD SE[HA DE SERVIR DE]DAR BREUES A SU MAGESTAD.

Magestas Catholica petit quod fratres, cuiuscumque ordinis fuerint, non possint ex Indiis ad hispaniam portare (al margen: *sibi neque aliis*) pecunias nisi illas quae pro eorum viatico necessariae fuerint et si portauerint et repertae fuerint sint proditae (?) et convertantur in usus pios.

(Al margen:) Sanctissimus...[exped]itione [brevis a]ut bullae.

Eadem majestas petit ciuitatem Sanctae fidei erigi in ecclesiam Cathedralem et ad eam transferri ecclesiam et episcopatum Sanctae Martae, propter multitudinem abitatorum et religionis aumentum.

(Al margen, restos de acotación ininteligible.)

Expeditio episcopatuum gratis sint (fiat?) facta taxa in Camera ad flo. 33 ½ cum qua poterunt expediri quia offitiales Camerae qui capiunt taxam facient gratiam.

Petit etiam majestas sua quod episcopi non sint obligati per se neque etiam per (?) procuratorem visitare limina apostolorum et quod papa relaxet illis juramentum praestitum.

(Al margen:)[... con]tenta Sanctitas.

Petit etiam majestas sua quod in Indiis consecratio olei Sancti possit fieri cum balsamo illarum partium et non alexandriae, quia in illis partibus est penuria balsami alexandriae.

(Al margen:)[... con]tentus.

Insuper majestas sua petit quod in Indiis creetur patriarcha aut legatus natus qui (cui) comi[ttantur causae] benefitiales, matrimoniales et spirituales... et quod non admittatur appellatio a..., et quod possit dispensare in 2.° et aliis [gradi]bus prohibitis consanguinitatis et af[finitatis].

(Al margen:) fuit contenta Sanctitas sua dare ordinariis facultatem dispensandi in 3.° et 4.°: et quod in causis beneficialibus et matrimonialibus ac spiritualibus, quod appelletur ab episcopo ad archiepiscopum et duae sententiae faciant rem judicatam et non teneantur venire romam.

Bulla quoad habentes bona m... ablata quae est penes Illustrissimum [Cardinalem] de Cesis.

Petit majestas sua quod ipse et auditores... suae Consilii Indiarum possint refor[mare] erectiones factas in ecclesiis Cathedralibus [et] metropolitanis in Indiis et dare illis decimas prout sibi visum fuerit.

(Al margen:) fuit contenta quod auditores clerici taxent (?) et remittant ad Sanctitatem suam.

10 B.

1. Su Santidad es contenta que se expedida (sic) breue o bulla.

2. Su Santidad es contenta que se expida como se pide.

3. Porque la annata y lo demás que se gasta en la expedición de iglesias Cathedrales o metropolitanas no tocha a su Santidad, sino a los officiales que compran sus officios, no puede su Santidad quitar a los dichos officiales del todo sus drechos, porque sería tomarles su hazienda; pero ha mandado que *(al margen:* [por cada] archebispa[do y obis]pado [se pagu]en [33 ducados] y dos [tercios que] es) la menor tasa de todas *(tachado:* que ay que son 33 ducados y dos tercios de ducado) y tantos e no mas se pagarán por la annata, y a los otros drechos que se pagan a los officiales se tendrá el mismo respecto que se a tenido a la annata, de modo que el gasto no será mucho, que por quada Iglesia no legará a 200 ducados o no los passará.

4. Su Santidad se contenta que puedan visitar por sus procuradores quada cincho años una vez; y no quiere del todo quitar la visitación porque parecería que no fuessen obligados a regonocer la sede apostólica por su superiora.

5. Su Santidad se contenta que se expida como se pide y quería que su majestad le mandase una redoma deste bálsamo de las Indias.

6. Su Santidad se contenta de dar a los archobi[spos y] obispos facultad que puedan dispensar en [3.° y 4.°] grado de consanguinidad y affinidad.

7. Su Santidad es contenta las causas beneficiales matrimoniales [y es piritua]les oyan los obispos, y que de los [obispos] se appelle a los archobispos, y que dos [sentencias] hagan re judicata y se pue[da executar], y que no se appella para roma ni se [admita] appellation. No a querido dar patriarch[a o] legado con dezir que se podría alçar [y no] reconocer la sede apostólica.

8. Su Santidad se contenta que se expida y la bulla... plomada.

9. Su Santidad se contenta que los oidores clérigos que [hay] en este consejo lo ordenen, se embie a roma translado de lo que ordenaren y lo confirmará.

(Archivo de la Embajada de España en Roma; t. 3.°, p. 1.ª, n. 20.—Los puntos suspensivos indican roturas del papel.)

11

DESPACHO QUE SE DIÓ A DON FRANCISCO DE TOLEDO, VIRREY DEL PERÚ.

EL REY

Don Francisco de Toledo... sabed que auiendo visto el memorial que se me dió de lo que se ha tratado por las personas, que mandamos juntar, cerca de los punctos propuestos en lo de la doctrina, ynstruccion y conuersion de los yndios, y las otras cosas tocantes al gouierno eclesiástico de aquellas provincias, y entendido muy particularmente, por lo que en el dicho memorial se contiene y de palabra se me refirió; ha parecido aduertiros y encargaros en cada vno dellos lo que aquí se os dirá, para que vos en lo que os toca y fuere a vuestro cargo lo guardéis y cumpláis y hagáis guardar y cumplir, segund y por la forma que aquí se contiene.

Primeramente, en quanto al primer puncto, de lo del patriarcha, en que ha parecido sería muy conuiniente que demás de los prelados metropolitanos y sufraganeos que en las Indias ay, ouiese vn patriarcha o legado nato para todas aquellas prouincias, con la authoridad que segund derecho les compete, y la que demás de aquella se pudiese auer de su Sanctidad, de manera que reseruada a la sancta sede appostolica la superioridad que se le deue y los casos forçosos, en todo lo demás se pudiese tener y tuuiese recurso en lo eclesiástico y espiritual al dicho patriarcha o legado nato, y que éste residiese en estos Reynos, en la corte, donde por orden del nuestro Consejo de las yndias y teniendo con él la correspondencia necesaria, se proueyese y ordenase lo que al seruicio de Dios y benefficio de las almas y biem público de aquellas prouincias conuiniese; y que como quiera que esto se representa sería muy ymportante, pero por la dificultad que se juzga abrá en el obtenerlo y aun el inconuiniente en mouerlo, el tiempo y la forma en que esto se abrá de tratar se reserua, para que segund la ocasion dispusición y estado de los negocios, se pueda tentar; nos a parecido bien lo que se apunta y auemos mandado que quede por recuerdo y memoria en el nuestro Consejo de las Yndias, para que quando pareciere buena ocasion se pueda dello tratar...

(Archivo General de Indias; 154-1-8, Cuaderno forrado en pergamino y rotulado. «Doctrina y Govierno Eclesiástico en 28 de Diziembre 1568.» Fol. 1.)

12 A

Don Juàn de Çuñiga del nuestro Consejo y nuestro embaxador en Roma. Sabed que para la gouernación spiritual y temporal del estado de las Indias, demás de lo que ordinariamente se trata y pratica en el nuestro Consejo dellas, emos echo juntar diuersas vezes a los del dicho nuestro Consejo y otras personas de letras y experiençia, y praticar sobre las cosas que conuiene proueer; y con entera relación e ynformación de los virreyes, Audiençias y Prelados, que allá residen, se an ordenado muchas cosas conuenientes a la buena gouernaçion de aquellos estados y prouincias y al seruicio de Dios y nuestro, las quales se van executando; y para que las que tocan a la gouernacion spiritual y ecclesiástica se puedan poner en execucion ay necesidad de la autoridad apostólica, de nra. parte, luego como esta recibáys supplicaréys a su Sanctidad tenga por bien de conceder las siguientes.

Que erija y críe vna dignidad Patriarcal de todo el estado de las Indias, en que perpetua y sucessivamente para siempre se prouea la persona de letras y conçiençia, que por nos o por nuestros sucessores fuere presentada, y confirmada por su Sanctidad, o por el summo Pontífice su sucessor, que por tiempo fuere, como hasta aquí se an proueydo los demás Prelados de las Indias: la qual resida en corte par de nos, con nombre, título y exercicio de Patriarca, Primado y legado nato de todas las nuestras Indias, yslas y tierra firme del mar oceano, descubiertas y por descubrir; para que estando y residiendo en nuestra corte, pueda tener y exercer todas las cosas que el derecho conçede a los Patriarcas, Primados y legados natos en las personas y cosas ecclesiásticas y spirituales de sus prouinçias, estantes en las Indias o en estos nuestros Reynos y en todo sea subordenado al summo Pontífice y sancta Sede apostólica, como todos los demás Patriarcas lo son y deuen ser.

Yten que los Arçobispos de las yglesias Metropolitanas de las çiudades de las Indias a donde residen nuestros virreyes, como agora residen en las Prouinçias de nueua España en México, y en las del Perú en la ciudad de los Reyes, o en otras en que por tiempo residieren, sean Primados, y como tales puedan tener el vso y exerçiçio que el derecho les concede.

Yten que a los dichos Primados y a los demás Prelados les conceda más larga juridición: para poder absoluer de los casos reseruados a la sede Apostólica, a lo menos in foro conscientiae o a reincidencia, y que tenga por bien de conçeder alg[unos] jubileos pleníssimos en las yglesias matriçes en los días de su aduocación, attenta la distançia que ay de aquellas prouinçias a essa çiudad y ser aquella yglesia tan nueua.

(Siguen otras varias peticiones.)

De Madrid IX de Septiembre de MDLXXII años.

YO EL REY

ANTONIO DE ERASSO.

12 B

Don Joan de Çuñiga del nuestro Consejo y nuestro embaxador en Roma. Para que estéyis aduertido de algunas cosas del hecho, en el negoçio que os escriuimos tocante a la gouernación spiritual y ecclesiastica del Estado de las nuestras Indias, y las podáys representar a su Sanctidad, para que con más justificación y facilidad las conçeda; pareçió que se os deuia dar la Instruçion siguiente.

Primeramente, que todas las cosas que a su Sanctidad se piden son tan neçesarias, que sin ellas no se podría gouernar el estado de las Indias en lo spiritual, a que principalmente atendemos; y con este presupuesto las pornéys a su Sanctidad de nuestra parte todas juntas o cada vna de por sí, como a vos os pareçiere conuenir más, para se las dar a entender, y para que las conçeda; y aunque las deniegue, o alguna dellas, siempre instaréys ante su beatitud de nuestra parte para que tenga por bien de las conçeder. Y las razones que para cada cosa de las que se an de pedir, entre otras, acá se ofrecen las siguientes (sic).

La dignidad Patriarcal, que se pide que erija y críe, para que en ella se prouea persona que resida en esta nuestra corte, conuiene tanto al seruicio de Dios y de su Sanctidad y al bien de las ánimas de toda aquella república del nueuo orbe, que sin esto no se puede administrar en él lo que conuiene al estado ecclesiástico y spiritual y predicación del Euangelio; porque en cada flota y nauío de los que vienen de Indias, se representan grandes necesidades spirituales, a que conuiene proueer con mucha breuedad, y si se oviesse de occurrir a Roma, se dexarían de proueer, o si se proueyesen, vienen a tiempo que ya son partidas las flotas y nauíos, y quando llegan en otras, ya son mudadas las cosas, de manera que no tienen remedio; y así o se an de quedar sin él, o le an de poner los del nuestro Consejo o los virreyes y audiencias y gouernadores de las Indias, lo qual tenemos por de mucho inconuiniente, que los tribunales seculares se entrometan en las cosas ecclesiásticas; y este cessaría hauiendo en nuestra corte Patriarca que lo pudiese proueer; y se seguirían grandes vtilidades a muchas cosas, que para bien de las yglesias y religiones de aquellas partes se ordenarían, hauiendo persona par de nos que tuuiesse autoridad para ello, y así mesmo sería de gran fructo, para que compeliesse a los prelados y personas ecclesiásticas de las Indias, que se hallan en estos nuestros Reynos, a que vayan a residir en sus prelaçías, Dignidades, beneficios y officios, con la breuedad que se requiere, y darles Instruç[ion de lo que] an de hazer en execuçion dellos, y para examinar los que se an de presentar, y [ordenar] gran multitud de cosas, que para cada cosa se offreçen y es neçesario ordenar [para] diuersas partes de las Indias; que perdida la ocasión, se pierde el buen effecto qu[e

se pretende, y lo que es de más importançia, que compelería a todos los Prelados de las [Indias] a que cada año le embiasen relaçion de lo que se haze en sus diócesis cerca de las pred[icaciones] del euangelio, y las faltas que ay, y lo que es neçesario proueer de estas partes, p[ara que] no las haya y se proueería luego; lo qual no se puede hazer faltando persona, que [en nuestra] corte tenga esta autoridad.

Yten representaréys a su Sanctidad que ya a supplicacion nuestra se a conçedido titulo [de] Patriarca de las Indias, aunque sin exerçiçio; y pues por contemplación de vna [per]sona particular se conçedió, es más justo que se conçeda con exerçiçio y perpe[tuamente] por vtilidad de vna tan grande república y tan necesitada como es la de las I[ndias.]

(Siguen las instrucciones sobre los demás puntos.)

Todas estas cosas y otras semejantes se podrían ordenar acá con mucha facilidad, si su Sanctidad tiene por bien de eregir y criar la dignidad patriarcal, que se le pide; y así en lo que más insistiréys, será en la pedir, porque concediéndose y dándonos auiso dello, se os dará a vos del orden que hauéys de tener en pedir las más cosas contenidas en esta instruçión, la cual sea secreta para vos, porque os ayudéys de las razones y cosas que en ella se apuntan, y vos añadiréys las que de vuestra discrepçión y prudencia confiamos, en lo qual entenderéys con todo cuidado y diligencia, como cosa que tanto importa al seruiçio de Dios y nuestro, y de lo que hiciéredes y se despachare nos iréys dando auiso con breuedad en el nro. Consejo de las Indias. De Madrid IX de Septiembre de MDLXXII años.

YO EL REY

ANTONIO DE ERASSO.

(Originales en el Archivo de la Embajada t. 2.°, p. 4.ª, n. 12).

13

D. Juan de Çúñiga del nuestro consejo y nuestro embaxador en Roma. Ví vuestra letra de XXIII de Março passado y lo que por ella dezís, que con la instancia que hauéis hecho con su sanctidad y el Cardenal Bona sobre la expedición de los negocios de las Indias, que se os embiaron por Instrución, se a resuelto su Beatitud en diputar vna congregación de Cardenales, para tratar de ellos, y no hauerlo açeptado, con temor que no resultaría el buen despacho que conuiene, y porque con ocasión de la Congregación no acudan a ella muchas demandas y memoriales de las Indias y no se hagan reformaçiones y ordenanças para las cosas de aquellas partes, como se intentó en tiempo de Pío Quinto. Y me ha paresçido bien lo que en esto hauéis acordado, y assí trataréis como en manera alguna se prouea congre-

gación de Cardenales para los negoçios, que os están cometidos, ni para otros algunos, ni que se despachen por esta uía, sino por otra, qual os parezca más conuiniente, haziendo en ello la diligençia que fuere posible, como os está encargado. Y al Padre Fray Diego de Chaues escriuo la que va con esta, en que se le ordena os ayude a la soliçitud y despacho destos negoçios, y os los dé a entender como el los entendió acá en las juntas, que hubo en casa del Rdo. Cardenal Spínola. Ayudaros eis dél en lo que conuiniere.

De Madrid, A XI de Junio de MDLXXIII años.

YO EL REY

Por mandato de su Mag^d.

Antonio de Erasso.

(Original en el Archivo de la Embajada, t. 3.°, p. 4.ª, n. 2).

14 A

Muy sancto Padre. Al Conde de Oliuares de mi Consejo y mi Embajador scriuo, que de mi parte supplique a V. S. tenga por bien de crear y dar título de Patriarca de las Indias oçidentales sin exerçiçio, a Don Pedro Moya de Contreras, Arçobispo de México, a quien he prouеydo por Presidente del mi Consejo dellas, el qual hauiendo proçedido loablemente en las cosas que le he encargado, y el dicho Embajador referirá, y mereçiendo por sus buenas partes e integridad ser augmentado, ha de quedar sin Prelaçía, respecto de la preçisa obligaçión de assistençia en su exerçiçio. Humillmente supplico a V. S. que, dándole entera fee y creençia, lo mande así proueer; que por los respectos que más en particular dirá a V. S. lo recibiré en singular graçia y benefiçio de V. Beatitud. Cuya muy Sancta persona nuestro Señor guarde a bueno y próspero regimiento de su vniuersal yglesia. Scripta en Madrid a ocho de hebrero de MDLXXXXI.

De V. B.

Muy humilde y deuoto hijo Don Phelipe por la graçia de Dios Rey de España de las dos Sicilias, &., que sus muy sanctos pies y manos besa.

EL REY.

(Original en el el Arch. de la Embajada, t. 2.°, p. 4.ª, n. 20).

14 B

EL REY

Conde pariente, de mi Consejo y mi Embajador. Como ya tendréys entendido, cuando se huuo de fundar el sancto officio de la Inquisición en la

nueua España de las Indias oçidentales, para asentar las cosas de nuestra sancta fee catholica entre aquellas nueuas plantas, con la integridad que se requería en la adoleçençia de su conuersión, y siendo neçesario embiar a ello persona de mucha confiança y suffiçiençia; eligí la del Doctor Don Pedro Moya de Contreras, que en aquella sazón hera Inquisidor Apostólico en el Reyno de Murçia; al qual, después de haber asentado aquel tribunal y proçedido en su exerçiçio loablemente, le presenté a la yglesia y Arçobispado de México, de aquellas Prouinçias, para cuyo regimiento ha diez y nueue años que fué consagrado; y demás de que tuvo Conçilio provinçial con nueue prelados, sus suffragáneos, donde se ordenaron muchas cosas tocantes al buen gouierno spiritual de aquellas yglesias, correctión y perfectión del estado ecclesiástico, cuya determinacion fué approbada por esa sancta sede apostólica, le cometí la visita de aquellos Reynos, y después el gouierno dellos; y hauiendo venido a darme cuenta de lo que de ambas cosas había resultado, y sido ésta conforme a la satisfación que tuue de su persona, le encargué la visita de mi Real Consejo de las Indias, en lo qual todo proçedió con beneplaçito de esa mesma sancta sede, y últimamente le he prouеydo por Presydente del dicho Consejo; sperando que mediante la larga esperiençia y notiçia que tiene de las cosas de aquellos Reynos tan distantes de mi presençia, se procederá como conuiene en su gobierno. Y como por esta razón, haurá de uacar su yglesia, teniendo su Santidad por bien de absoluerle della, quando yo presentare al que le huuiere de suçeder en que voy mirando y me resolueré breuememente, he acordado de supplicar a su Santidad, que pues el Arçobispo ha de quedar sin prelaçía, y por su bueno y loable proçeder mereçe ser acreçentado; tenga por bien de crearle y darle título de Patriarca de las dichas Indias Oçidentales, sin exerçiçio, como lo tuuieron Don Antonio de Rojas y Don Fernando Niño, que hauiendo sido primero Arçobispos de Granada, fueron después el dicho Don Antonio, Obispo de Burgos, y Don Hernando, de Sigüença, y ambos Presidentes en el Real Consejo de Castilla, para cuyo effecto le escriuo la carta que va aquí en creençia vustra (sic). Yo os mando que la deys a su Sanctidad, y hauiéndole significado las causas y razones sobredichas y las demás que os ocurrieren y pareçieren neçesarias, le suplicaréys affectuosamente de mi parte que aquello mande así proueer; y hauiéndome hecho la graçia como spero, solicitaréys con diligencia el despacho de las bullas, y expedidas me las embiaréys. De Ma[drid a ocho] de hebrero de Mill y quinientos y nouenta y un años.

YO EL REY

Por mandado del Rey nuestro señor

JOAN DE YBARRA.

Duplicada.

(Original en el Archivo de la Embajada, t. 10.°, p. 1.ª.)

15 A

Illmo. e Rmo. Sigre. mio ossmo.

Mando a V. S. Illma. la risolutione della Congregatione, sopra doi delli tre capi contenuti nel memoriale ch'ella mi mando per ordine di N. Sre. Il terzo, tocante alla chiesa Patriarcale dell' Indie, quanto a me, era pur' risoluto, ma gli Illmi. compagni han desiderato farci vn poco di consideratione in casa, et vedere la copia della bolla vecchia, quale sara qui alligata, acció V. S. Illma. possa mandarla per manus, con far sapere che poi ritorni alle mie. Intanto bascio qelle di V. S. Illma. humilmente. Da casa alli 2 d' Agosto [Settembre] 1591.

Di V. S. Illma. et Rma.

Humilss°. Sre.

Al Card. de Mendoza. Il Card. Gesualdo.

15 B

Sobre el negotio del patriarcato de las indias, en la congregación su S.ª Illma. asseguró que hauía ya esta dignidad en las indias, como lo attestiguauan VV. Excelas., el Cardenal Deça y el Rey en su carta. Con todo este esfuerço no pudo sacar otra resolución mas de lo que aquí embío. Dos cosas se han de hazer; dar fee de la carta de su magestad (*al margen*: que trata deste [patriar]chato), lo que podrá hazer el Secretario Ximénez, o el que tiene esto a su cargo; y mandar buscar la bulla de la primera prouisión deste patriarcato, lo que podrá hazer Lauro o Lobera; porque en sustancia, esto resoluió la congregación, como se vee en essa resolución.

15 C

In negocio Patriarchatus Indiarum Congregatio dixit, quod expediens esset uidere primam prouisionem istius Patriarchatus; ex qua si apparebit istum Patriarchatum esse nudum nomen absque eo quod iste Patriarcha non habeat neque jurisdictionem, nec Capitulum, nec clerum, nec populum, nec suffraganeos; Congregatio fuit in sententia, quod posset expediri. Sin autem non apparebit de ista prima prouisione, tunc Congregatio excogitabit aliquem modum, ut possit gratificari Regi Catholico, ita ut iste Patriarcha habeat nudum nomen, et honorarium ad Regis Catholici praesentationem. Et interim curetur, ut Secretarius Regis Catholici det fidem litterarum ipsius Regis, ubi asserit istum Patriarchatum esse nudum nomen; super quo

etiam habeantur fides Illmi. et Rmi. D. Cardinalis Dezza, et excellentmor. Dnorum. Oratorum ipsius Regis Catholici, videlicet Ducis Sessae, et Comitis de Oliuares.

(Archivo de la Embajada; t. 2.°, p. 4.ª, n. 20.)

16

(Este documento tiene dos redacciones cuyas ligeras variantes anotamos.)

Innoc. 1.) Ep. S. Serv. Dei Venerabili Fratri Petro Patriarchae Indiarum Occidentalium salutem et Apostolicam benedictionem. Diuina disponente clementia, cuius inscrutabili prouidentia ordinem cuncta suscipiunt, ad regendum clauum militantis Ecclesiae euocati, de praeficiendis viris idoneis dignitatibus, atque muneribus in Ecclesia Dei superioribus temporibus per Romanos Pontifices praedecessores nostros institutis, congruum est 2) assidue et sollicite *cogitare* 3) Sane *Patriarchali dignitate* 4) Indiarum Occidentalium 5) per obitum bo: mem: Ferdinandi Patriarche Indiarum praedictarum, qui extra Romanam curiam debitum naturae persoluit vacante, Nos, post consultationem ac maturam deliberationen quam de praeficiendo eidem *dignitati* 6) virum insignem ac uariis uirtutum generibus ornatum, cum Fratribus nostris habuimus diligentem, demum ad te Archiepiscopum Mexicanum, quem Charissimus in Chro. Filius noster, Philippus Hisp. Rex Cath. nobis ad *dictam dignitatam quae* 7) de jurepatronatus ejusdem Philippi Regis ratione Regnorum Castellae et Legionis quorum ipse Philippus etiam Rex existit ex privilegio apostolico, cui non est hactenus in aliquo derogatum, esse dignoscitur, per suas litteras, prout juxta privilegium praedictum poterat, praesentauit, eximiarum tuarum virtutum meritis inspectis, quibus illarum largitor altissimus te insignivit, quodque ecclesiae Mexicanae hactenus laudabiliter praefuisti, direximus oculos nostrae mentis. Intendentes igitur quamprimum *dictae Patriarchali dignitati* 8) opportune prouidere, teque a quibusuis excommunicationis., &., censentes, de fratrum eorundem consilio, et Apostolicae potestatis plenitudine licet absentem a vinculo quo dictae ecclesiae Mexicanae, cui tunc praesidebas, tenebaris, absoluimus, ac de persona tua eidem *Patriarchali dignitati* 9), ut praefertur, vel alias vacanti, prouidemus. Sic igitur pro tua insigni pietate viam Domini assidue prosequi et in ea in dies magis magisque proficere curabis, ut dum de ecclesia Dei et hac Sta. Sede bene mereri non cessabis, nos quoque jure merito ad prosequendum te potioribus beneficiis inuitemur. Volumus autem quod antequam *praedictae Patriarchalis dignitatis* 10) titulum assumpseris, teque Patriarcham denominaberis, aut inscripseris, in

manibus venerabilium fratrum nostrorum N. et N. Episcoporum uel alterius eorum Catholicae fidei professionem juxta articulos pridem ab eadem sede Apostolica propositos, ac forman, quae tibi una cum his nostris litteris paesentabitur emittas, atque juramentum praestes juxta forman inferius annotatam ac professionis fidei, quam emiseris, et juramenti quod praestiteris, formas nobis de verbo ad verbum per publica instrumenta, atque per proprium Nuntium quo citius fieri poterit, destinare procures. Forma autem juramenti, quod praestabis, haec est. Ego Petrus Patriarcha Indiarum Occid. ab hac hora in antea, &. (Sigue la fórmula ordinaria del juramento de fidelidad que los Obispos prestan al Papa al tiempo de su consagración). Dat.

1) Clemens. 2) ut. 3) cogitemus. 4) Patriarchatu. 5) qui etiam a primaeva ejus erectione nullan habet neque tunc habet (sic) Jurisdictionen temporalem aut spiritualem, cuique nulla cura imminet animarum. 6) Patriarchatui 7) dictum Patriarchatum qui. 8) dicto Patriarchatui. 9) Patriarchatui. 10) praedicti Patriarchatus.

(No se han notado las variantes meramente ortográficas. La primera redacción se halla en el Arch. Vaticano; Arm. VII, Capsa 5.ª, n. 8.º, fol. 353, y al fin en un ángulo del papel estas palabras: *Minuta d' un breve pel Patriarcha dell' Indie;* y con lápiz *Giesualdo.* La segunda redacción, la que resulta de las variantes, en Simancas; *Estado*, leg. 359 (ant. 659).

17

EL REY

Duque primo. Por los despachos, que serán con ésta, veréis la elección y nombramiento, que yo he hecho, de la persona de Joán de Guzmán para Patriarcha de las indias Occidentales, por muy justas consideraciones que a ello me han movido, y porque demás de la calidad y partes de su persona y de lo mucho y bien que me ha seruido y sus antepasados a mi corona, lo está haziendo al presente la Marquesa del Valle, D.ª Magdalena de Guzmán, su Hermana, de Aya de la Infanta, mi Hija, y del amor y cuidado con que lo hace, por otros particulares y muy considerables seruicios, que de ella he recibido, me hallo muy obligado; he querido por ésta encargaros mucho que hagáis con particular cuidado todo lo que conuiniere para el bueno y breue despacho desto, como quiera que entiendo que no se ofrecerá dificultad de consideración en ello, pues quedaron llanas las que se representaron quando se trató de poner esta dignidad en persona de D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo que fué de México y Presidente del mi consejo de las

indias. Y de todo lo que en esto ouiere y del estado que tuviere hasta la expedición de las bullas, que deseo bengan con breuedad, me auisaréis: que en todo ello me tendré de vos por seruido. De Valladolid a seys de nouiembre de 1601.

YO EL REY

Por mandado del Rey nuestro Señor

JOÁN DE YBARRA

(Archivo de la embajada; t. 15.°, P. 1.ª, *Sessa 1597.*)

18

Hodie Smus. in Christo Pater et Dominus Noster, Dominus Clemens divina providentia Papa Octavus, in suo Consistorio secreto, ut moris est, ad relationem Illmi. Domini mei *Card. Avila, Ecclesiae Parrochiali* (sic, pro Patriarchali) *Indiarum maris Oceani quae sede, capitulo, choro ac populo, omnique cura regimine et iurisdictione tam spirituali quam temporali caret, et cuius fructus, &., nulli sunt,* ac quae de jure patronatus Serenmi. Principis D. Philippi, Hispaniarum Regis Catholici, ratione Castellae et Legionis regnorum, quorum ipse Philippus Rex existit, ex privilegio Apostolico, cui non est hactenus in aliquo derogatum, fore dignoscitur, et cui bo. nom. Ferdinandus, illius ultimus Patriarcha, dum viveret, praesidebat, per obitum eiusdem Ferdinandi, qui extra Romanam Curiam debitum naturae persolvit, pastoris solatio destitutae, de persona Rev. D. Joannis de Guzmán, presbiteri Toletani, qui fidem catholicam iuxta articulos dudum a Sede Apostolica propositos expresse professus est, et quam dictus Dominus Philippus Rex eidem Sanctitati praesentavit, de RRrum. DD. Ecclesiae Cardinalium consilio et apostolica auctoritate providit, ipsumque eidem ecclesiae in Patriarcham Indiarum maris Oceani praefecit, *decernens tamen quod ipse Joannes electus nec munus consecrationis nec pallium suscipere, imo nec petere valeat, minusque aliquam iurisdictionem spiritualem vel temporalem quoquo modo acquirere, nec etiam functiones ecclesiasticas Pontificales, quae munus consecrationis et pallii concessionem et usum requirunt, aliquo pacto exercere possit, sed duntaxat se Patriarcham Indiarum nominare et inscribere et ita ab aliis denominari et inscribi, rochettumque et alia Patriarchalis dignitatis insignia gestare, atque mitra et baculo in divinis officiis et solemni missarum celebratione uti, honoribusque, praerogativis et praeeminentiis dignitatis huiusmodi, praesertim quoad ius praecedendi, frui et gaudere valeat. Et ulterius quod ad partes Indiarum absque expressa Sanctitatis Suae pro tempore existentis, Romani Pontificis, licentia accedere nequeat, et ni-*

hilominus, si munus consecrationis et pallium suscipere aut etiam petere, vel aliquem iurisdictionis suae (sive?) *voluntariae sive contentiosae actum aut functiones ecclesiasticas pontificales munus consecrationis et pallii usum requirentes ubilibet exercere praesumserit, haec omnia et inde secuta quaecumque, nulla irrita et invalida nulliusque roboris et momenti existant; ipse vero Joannes in aliquo praemissorum contrafaciens, suspensionis a divinis et interdicti ingressus Ecclesiae poenas incurrat eo ipso.* Et insuper eadem Sanctitas Sua cum eodem Joanne electo ut statum suum iuxta patriarchalis dignitatis exigentiam decentius tenere valeat et cum dicta Patriarchali dignitate, quandiu illi praeesset, omnia et quaecumque compatibilia beneficia ecclesiastica, quae obtinet, retinere, ac quascumque pensiones annuas super quorumcumque beneficiorum ecclesiasticorum ac mensarum archiepiscopalium et episcopalium fructibus, &., apostolica sibi auctoritate reservatas percipere ac in suos usus et utilitatem convertere libere et licite valeat motu proprio, &., dispensavit, decernens quoque beneficia huiusmodi non vacare ac pensiones huiusmodi extinctas non esse, irritumque, &., attentari, &. Ac eadem Stas. Sua voluit et concessit dispensationem Joannis electi ac beneficiorum et pensionum huiusmodi invocationem, denominationem, fructum, &., ac pensionum praedictarum valores et quantitates, aliaque desuper necessaria exprimi seu pro expressis haberi, prout in litteris simul vel ad partem expediendis. Non obstantibus praemissis ac Generalis Concilii aliisque Constitutionibus et ordinationibus apostolicis, necnon ecclesiasticae et Patriarchalis dignitatis huiusmodi vel iuramento, &. roboratis Statutis, &., caeterisque, &., contrariis quibuscumque. Absolvens eundem Joannem a censuris ad effectum, &. In quorum fidem praesentem cedulam per Secretarium infrascriptum subscribi et nostri parvi soliti sigilli impressione muniri iussimus et fecimus eamque subscripsimus. Datum Romae, in aedibus nostrae solitae residentiae sub anno a Nativitate Domini MDC ij die vero XV mensis novembris, Pontificatus eiusdem Smi. D. N. Papae anno undecimo.

(A tergo): Ecclesia Patriarchalis Indiarum.

19 A.

Auctoritate, &., providemus Patriarchali Ecclesiae Indiarum Occidentalium, quae populo et omni cura, regimine et iurisdictione tan spirituali quan temporali caret de persona Joannis Baptistae episcopi Vallesoletani, cum decreto quod vigore dicti particularis (sic, pro Patriarchatus) pallium nullo unquam tempore petere possit nec aliquam iurisdictionem tam spiritualem quam temporalem quoquo modo acquirere nec aliquem actum iurisdi-

ctionis contentiosae seu voluntariae exercere, nec ad partes Indiarum se conferre absque expressa sui Praesidis (Suae Sanctitatis?) licentia, alioquin in poenam suspensionis excommunicationis et interdicti ingressus ecclesiae incurrat, et cum omnibus aliis clausulis e constitutionibus apponendis in extensione decreti particularis iussu felicis recordationis Clemente (sic) VII suo nomine faciendi, &.

(Ambos documentos en el Arch. Vatic.; fondo Borghese, Ser. IV, n. 47, ff. 84 y 85)

19 B.

Romae apud Sanctum Petrum, die lunae 16 Januarii 1606, fuit consistorium secretum in quo...

Referente Reverendissimo Cardinali Zappata pro Reverendissimo Cardinali Auila, ad Regis Catholici praesentationem, praefecit in Patriarcham Indiarum Occidentalium, vacantem per obitum bo: me: Joannis ultimi Patriarchae, R. P. D. Joannem Baptistam, Episcopum Vallisoletanum, cum retentione dictae Ecclesiae Vallisoletanae, eo quia Patriarchatus praedictus caret Ecclesia, Provincia et Populo; cum clausulis apponi solitis, et decreto quod non possit accedere ad dictas Indias sine expressa licentia Sedis Apostolicae, et aliis decretis, in praecedentibus appositis, absolvens, &., cum clausulis. Martinus Cappelletus.

(Acta consistorialia gesta per Martinum Cappelletum secretarium toto tempore Pontificatus fe: re: Pauli Papae V, incipiendo a primo consistorio, habito die XV Maji 1605, et finiendo in ultimo consistorio, habito die 16 Januarii 1621.—Copia antigua en nuestro poder.)

LESMES FRÍAS,
Correspondiente de la Real Academia de la Historia.

UNA OBRA INEDITA Y DESCONOCIDA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

Entre las obras que dejó escritas y en parte publicadas San Francisco de Borja, la principal y más digna de veneración es sin duda la de sus *Meditaciones sobre los Evangelios de las Dominicas*. Así decía el P. Cervós, en 1912, al ofrecer la primera edición de estas *Meditaciones*, en su lengua original castellana (1).

Podemos añadir que esta obra era asimismo la predilecta del mismo Santo. En su *Diario Espiritual*, en que día por día consignaba los sentimientos, propósitos y peticiones de su oración, se hallan con frecuencia apuntadas las gracias que solicitaba de Dios para el feliz remate de sus *Meditaciones* (2).

«Lástima grande es, añadía el citado P. Cervós, que las graves ocupaciones y molestas enfermedades con que el Señor purificó su alma los últimos cuatro años de su vida, le impidiesen dar a este libro toda la amplitud y perfección que se había propuesto. En efecto; su plan era dividir la obra en dos partes, dando en la primera las meditaciones sobre los evangelios de las dominicas y ferias de todo el año eclesiástico que son las que dejó terminadas (y aquel año 1912 se publicaban en castellano); y en la segunda las meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los Santos, ya de los más principales que tienen misa y evangelio particular, ya de los que tienen la misa y evangelio en el común de los Santos» (3). De estas *Meditaciones de los Santos*, sólo se conocían algunas pocas, correspondientes al comienzo del año eclesiástico, y por ser tan pocas y no poder

---

(1) *El Evangelio Meditado. Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año. Obra inédita compuesta por San Francisco de Borja...*, Madrid, 1912, Prólogo.

(2) *Monumenta Historica S. J., Borgia*, V. Véanse, en especial, páginas 741, 766, 859, 885.

(3) *El Evangelio Meditado*, p. VII.

formar cuerpo aparte, se incluyeron en el mismo libro de las *Meditaciones sobre los Evangelios de las Dominicas.*

Parecía constar, sin embargo, por propia confesión del Santo, que había compuesto las meditaciones del común de los Santos, así de los mártires, como de los confesores, como de las vírgenes; pues en el proemio con que comenzó su obra, al dar modo cómo ejercitar las meditaciones, dice que «los días que son de Santos, irá al común de ellos, como está aparte, así de los mártires, como de los confesores, como de las vírgenes, y conforme a eso hará la meditación, y así tendrá para cada día lo suyo» (1). Pero de esta serie de meditaciones ninguna se conservaba; por lo cual las *Meditaciones* de San Francisco de Borja quedaban truncadas y desgraciadamente muy incompletas; ya que faltaban todas las del *común* de los Santos y casi todas las de los Santos que tienen misa y evangelio propios.

Mas he aquí que recorriendo no ha mucho los manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, en busca de otros códices, nos vino a las manos un precioso libro manuscrito, con este título: *Meditaciones de San Francisco de Borja para las fiestas de los Santos*, o sea precisamente esta segunda parte de la obra total de *Meditaciones sobre los Evangelios de la Misa*. Examinado el contenido, vimos que no cabía duda de la autenticidad de tales *Meditaciones*, como luego veremos. Demos ante todo una descripción del libro.

Está escrito en papel de hilo, en letra redonda y clara y del siglo XVII, en 89 folios numerados, de 250 × 135 mm.; encuadernado con lomo de piel y tapas de cartón cubiertas de papel; signatura actual: 15-4-24. Perteneció al Colegio de Manresa, según una nota puesta al pie del primer folio recto.

(Folio 1.° sin numerar): Meditaciones de San Francisco de Borja para las fiestas de los Santos.

NOTA

Todo lo que no está escrito de mano del Santo se nota a la margen, añadiendo al principio de cada renglón dos comitas.

(De letra distinta):

Collegii Minorisen. Societ. Jesu.

(Folio 1.° recto, numerado): Ihs. Meditación de San Andrés Apóstol.

---

(1) *El Evangelio Meditado*, p. 10.

1.um prae. La oración preparatoria, etc.

2.um prae. La historia del Evangelio: *Ambulans Jesus juxta mare Galileae, Mat. 4. Pandectae vero 13.*

3.um prae. «La composición del lugar es imaginar a Cristo Nro. Señor, »que sale cabe la mar de Galilea para hacer gente, que peleando destruya »al príncipe de las tinieblas.

La oración es: *Majestatem tuam, Domine, supliciter exoramus, ut sicut,* etc.

SEGUNDA PARTE

»Considerar lo que dicen y hacen las personas, para sacar algún pro»vecho de ellas, como quan gran privilegio fué tomar por medio este »Santo, para llamar al Príncipe de la Iglesia San Pedro, al qual dixo: *In»venimus Messiam.* Y de esto sacaré dolor, considerando, cómo no he sido »de los que han traedo gente a Cristo; mas antes delos que las pervirtieron »por mal exemplo, etc. Y así pediré a este Santo que me lleve a Cristo, »pues tiene tan buena mano con aquellos que lleva para él.

»Considerar cómo San Andrés rogó a sus devotos: *Ne* (fol. 1.° verso) »*se martyris desideratissima corona fraudarentur,* para confundir a los »que pretenden sacar de sus devotos el no padecer, y el sacarlos de traba»jos y de la Cruz; pues él no quería que le sacasen delos suyos, ni que »le impidiesen la cruz.

»Item, cómo San Andrés viendo la cruz dixo: O Cruz *desiderata et jam »concupiscenti animo praeparata,* para confundir mi tibieza, que viendo la »Cruz me espanta; y si la deseé, fué cuando no la vía; porque le vuelvo el »rostro, quando la tengo presente, habiendo de ser mayor el gozo, pues »se cumplía lo que deseaba.

TERCERA PARTE, COLOQUIO

»O cómo se vee claramente, *Quod coeli enarrant gloriam tuam!* O »cómo os alaban estos vuestros discípulos, y estos hombres celestiales! O »cómo no se menean sino al movimiento de vuestra santísima voluntad! »O cómo siguen a su Maestro hasta la muerte de la Cruz...» (Sigue el coloquio tal como está en la edición del P. Cervós).

Las meditaciones, comprendidas en este libro, son para las fiestas de los Santos siguientes: San Andrés, Apóstol (fol. 1); Santa Bárbara, 4 Dic. (fol. 2); San Nicolás, 6 Dic. (fol. 3 v.); San Ambrosio, 7 (fol. 5 v.); Purísima Concepción de la Madre de Dios, 8 (fol. 7 v.); Santa Lucía, 11 (fol. 10); Santo Tomás, apóstol, 24 (fol. 11 v.); Santo Tomás Cantuariense, 29 (fol. 13); San Silvestre, papa, 31 (fol. 14); San Ambrosio, abad, 17 (fol. 15); Santa Inés (fol. 16 v.), se remite al *común* de vírgenes; Santos Vicente y Anastasio, mártires (fol. 16 v.); se remite al *común* de mártires; San Timoteo (fol. 17), se remite al *común* de mártires añadiendo un último punto; la conversión de San Pablo, apóstol (fol. 17 v.); San Crisóstomo (fol. 19), se remite al *común*, añadiendo un último punto; San Pablo, primer hermitaño (fol. 19 v.); San Hilario (fol. 19 v.), se remite al *común*; San Ignacio, obispo y mártir (fol. 20), se remite al *común*, añadiendo un último punto; Purificación de Nuestra Señora (fol. 20), se remite; San Blas (fol. 20), se remite al *común*, añadiendo un punto; Santa Agueda (fol. 20 v.), se remite al *común*, añadiendo un punto; Cátedra de San Pedro (fol. 20 v.); San Matías (fol. 22 v.); Santo Tomás de Aquino (fol. 23 v.), se remite al *común* de confesores; San Gregorio, papa (fol. 23 v.), se remite; San José (fol. 24); Anunciación de María (fol. 26), se remite al primer sábado de Adviento o a otro de los tres sábados del mismo Adviento; San Vicente (fol. 26), se remite al *común*, añadiendo un breve punto; San Sixto (fol. 26 v.), se remite al *común*, añadiendo un breve punto; San Lázaro, papa (fol. 26 v.), se remite al *común* y añade un punto; lo mismo hace con San Jorge (fol. 27); San Marcos (fol. 27 v.); Santos Cleto y Marcelino (fol. 19), se remite al *común* y añade un punto; lo mismo con San Pedro, mártir, de la Orden de Predicadores; Santos Felipe y Santiago (fol. 30 v.), toma un largo trozo de Simón Metafraste, en latín; San Atanasio (fol. 32 v.), se remite al *común*, y añade un punto; Invención de la Santa Cruz (fol. 33); Santa Mónica (fol. 34 v.); San Alejandro (fol. 36), se remite al *común;* San Juan *ante Portam Latinam* (fol. 36); Aparición de San Miguel (fol. 36 v.); San Gregorio Nacianceno (fol. 38 v.), se remite y cita a San Jerónimo; San Bernarnardo (fol. 38 v.), se remite al *común* y añade un breve punto; San Bernabé apóstol (fol. 39), se remite al *común* y añade un punto; San Antonio (fol. 39), se remite al *común* y añade un punto; lo mismo hace con los Santos Gervasio y Protasio; San Juan Bautista (fol. 39 v.); Santos Juan y Pablo (fol. 41 v.); Visitación de María (fol. 44); Siete Hermanos, mártires (fol. 45 v.), se remite al *común* y añade un punto; lo mismo para San Buenaventura y Santa Sinforosa; Santa María Magdalena (fol. 46); Santiago,

apóstol (fol. 48), se remite al miércoles de la segunda semana de cuaresma; Santa Ana (fol. 48 v.); Santa Marta (fol. 49), en la tercera parte se dice: «Así este coloquio como el antecedente lo dexó en blanco el amanuense»; San Pedro *in Vinculis* (fol. 50); Santa María, *ad Nives* (fol. 51 v.). «Aquí también se dexó el coloquio en blanco el amanuense»; San Lorenzo (fol. 52); Santa Clara (fol. 53); Asunción (fol. 34); San Bernardo y San Agustín, se remite al *común*; Degollación de San Juan Bautista (fol. 57); Natividad de María (fol. 58); Exaltación de la Santa Cruz (fol. 60 v.); en las fiestas de San Mateo, San Miguel, San Jerónimo, San Francisco y San Lucas (folio 61 v.), se remite. «Nota: todo el mes de Noviembre que sigue no es de mano del Santo»; Todos Santos, meditaciones largas para cada día de la octava (fol. 62-73); San Martín (fol. 73); Presentación de María (fol. 75). Después: «Aquí dexó el Santo en blanco más de una hoja». Meditaciones de *communi* (fol. 72-87 v.).

Terminadas estas Meditaciones, continúa en el folio 88: «Sigue la mano del Santo. Segunda parte. De la meditación de San Andrés.

1.° Considerar cómo Cristo para combatir y rendir al mundo, no llamó los reyes, ni los poderosos y ricos, sino a los pobres pescadores para mostrar más su potencia y sapiencia y para consuelo de los pobres en sus trabajos y aflicciones; y para poner freno y temor a los ricos; *quia non in fortitudine equi nec in tibiis viri beneplaciti erit Domino.*

2.° Considerar cómo este Apóstol en oyendo decir a su Maestro el Precursor: *Ecce Agnus Dei*, luego *secuti sunt Jesum*, para confundir mi dureza, que ni le bastan las voces delas Criaturas por los beneficios, ni inspiraciones de Angeles, ni otras maneras de voces, para seguir a Cristo, como debría: y así lloraré por las veces que he sido llamado, y no he respondido.

(Siguen otros tres puntos; el quinto y último es):

5.° También sacaré admiración con acción de gracias, considerando la inmensa caridad de Cristo, quando viene a dignarse del tomar a nuestra alma para su habitación, diciendo, *Magister, ubi habitas? Quae te vicit clementia* para tomar tal morada? ¿Qué hallastes en ella, si yo casi no la puedo sufrir, *quia factus sum mihimet ipsi gravis?* ¿Cómo la aceptáis Vos, Señor, *qui in altis habitas, sed cum humilia respicies in coelo et in terra*, mostráis vuestra grandeza, en aceptar nuestra vileza?»

De la autenticidad de este libro ya hemos apuntado que no cabía duda alguna; pues además del testimonio del copista que distingue lo que es de

mano del Santo, de lo que no lo es (y es muchísimo más aquello que esto otro) y no hay ninguna razón de sospechar de su veracidad, tenemos una concordancia perfecta entre las circunstancias de este precioso libro y las que de él podían saberse, y una conformidad completa de fondo, de estilo (hermoso estilo, por cierto) y de forma exterior con el libro de las *Meditaciones de las Dominicas y Ferias del año*, especialmente en su texto castellano. También el original de donde está tomada la copia de que ahora tratamos tenía trozos de mano del Santo y otros de amanuense, y trozos también en blanco, como el que sirvió al P. Cervós para su edición. Este Padre (1) hace notar que el traductor latino de las *Meditaciones* para las Dominicas no tuvo noticia del original castellano, corregido y adicionado por el santo autor. Con más razón cabe decir lo mismo de la obra que ahora damos a conocer, cuya existencia ni siquiera conoció; de lo contrario no hubiera dejado de publicarla o al menos citarla en su grande y magnífico volumen de las obras *completas* del Santo (2).

Según se verá fácilmente, el texto de la meditación de San Andrés difiere algo del contenido en el libro de las *Meditaciones de las Dominicas*, pero en las otras pocas meditaciones de Santos incluídas en esta edición, hay una perfecta conformidad. En general puede afirmarse que la copia de las *Meditaciones de San Francisco de Borja sobre las fiestas de los Santos*, conservada en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, es un buen texto, con ligeras erratas de trascripción, fáciles de subsanar.

El importante manuscrito procede del antiguo colegio de San Ignacio de Manresa, como otros varios que figuran hoy en la misma Biblioteca Universitaria, almacenados allí después de la expulsión. ¿De dónde fué a parar a Manresa? Creemos que de Roma, lo mismo que otros de dichos mss.; por ejemplo, una trascripción en italiano de las exhortaciones dirigidas a los Hermanos Escolares del Colegio Romano, durante varios años del siglo XVII, en la cual se consigna que pertenecía también al Colegio de Manresa. Siendo tan grande la importancia de esta histórica ciudad en la vida y formación de San Ignacio, se comprende la simpatía que en la uni-

---

(1) *El Evangelio Meditado*, p. 549.

(2) *Sancti Francisci Borgiae, Societatis Jesu tertii Praepositi Generalis, excellentíssimi quondam Gandiae Ducis, Opera omnia, quae nunc exstant, aut inveniri potuerunt... Opera ac labore Illustrissimi Domini, clarissimique Doctoris D. Don Francisci Borgiae, ex Sancti Ducis Excellentissima stirpe Pronepotis.* Bruxellis, MDCLXXV.

versal Compañía despertó siempre y las relaciones que los Padres allí residentes tuvieron, especialmente con los de Roma.

Del valor doctrinal y ascético de estas *Meditaciones* no habría que decir sino que son de San Francisco de Borja, o sea reliquias espirituales de un Santo que tan alto rayó en la perfección, y que en ellas vertió todo su espíritu. Se ve claro que el Santo no escribía sus *Meditaciones* fríamente en la mesa de estudio, sino que, antes de escribirlas, las meditaba en la presencia de Dios, como aconseja él mismo que practique el orador cristiano; y aquellas luces divinas que iluminaban su inteligencia y aquellas suaves mociones espirituales que hacían latir su corazón, mientras consideraba el evangelio del día, trasladaba después al papel para espiritual provecho de los prójimos. Así se explica el por qué en sus *Meditaciones* no nos da ordinariamente una exposición orgánica y completa del Evangelio, sino que con motivo de éste y relacionadas con la vida de los Santos nos ofrece ideas magníficas, aunque sueltas, de la más sólida espiritualidad, y nos comunica sentimientos purísimos y nobilísimos: sus propios sentimientos e ideas espirituales. Así también nos explicamos la lentitud en escribir las *Meditaciones* y las lagunas que tanto en las de las Dominicas y Ferias como en las de los Santos se hallan: *Spiritus ubi vult spirat*, y hasta que el Santo no recibía de lo alto la claridad y la moción, no se determinaba a escribir; de aquí los claros que se observan en los originales, y que éstos estén escritos a trozos por mano de amanuense y a trozos de su propia mano.

Quien estudie detenidamente estas *Meditaciones* encontrará, a más de esto, retratada la misma alma de San Francisco de Borja, con aquella rectitud de siervo fiel, aquella nobleza del perfecto caballero, aquella resolución de gran consejero y equilibrio de facultades del hombre de gobierno. Quien haga un recuento de sentimientos encontrará que predominan en mucho los de dolor, confusión y humildad, mezclados con los de resignación y confianza en la divina Providencia. Quien, finalmente, levante un poco el velo que oculta su alma a las miradas vulgares de los hombres, descubrirá, a nuestro parecer, el cáliz de tristeza y amargura que, como consecuencia de sus frecuentes enfermedades, quizá de su mismo carácter y como prueba de su virtud, permitió Dios que amargara su vida. De aquí aquel sentimiento que encontramos ya en la primera meditación, o sea la de San Andrés, donde dice a Dios, refiriéndose a la morada de su propia alma: «¿Qué hallastes en ella, si yo casi no la puedo sufrir, *quia factus sum mihimet ipsi gravis?*» De aquí aquella tan frecuente exclamación: *¡Ay*

de mí! que se encuentra tan a menudo en sus *Meditaciones*, y que son verdaderos suspiros del alma afligida. Aflicción y tristeza que el Santo consideraba en ocasiones como un verdadero obstáculo para la misma meditación, y así de él y de sus remedios trata en el capitulo décimo de su Tratado sobre la Oración (1).

Esto no deja de ser un consuelo para los que andan gimiendo y llorando en este valle de lágrimas, y aspiran a la perfección; pues el Santo nos enseña que a pesar de estas tribulaciones o, mejor, gracias a ellas, se puede llegar a un grado muy alto de santidad y trabajar incansablemente en bien de las almas, sin que sean menester los arrobamientos místicos y las dulzuras espirituales de ciertas almas privilegiadas.

El Santo quiso dar a sus *Meditaciones* un carácter eminentemente práctico; de aquí el proyecto que tuvo de acompañarlas con imágenes, con el fin que él mismo hermosamente expone: «Para hallar mayor facilidad en la meditación, se pone una imagen que represente el misterio del Evangelio, y así, antes de comenzar la meditación mirará la imagen, y particular-

---

(1) Edición latina citada, p. 213, n.° 14. Especialmente en las cartas dirigidas a San Ignacio, son frecuentes las expresiones en que nuestro Santo manifiesta los desmayos y tristezas de su espíritu. En carta de 12 de julio de 1555, le dice a San Ignacio: «Yo he tenido extraordinarias indisposiciones, de unas tristezas y desmayos, demás de que las ordinarias nunca faltan. Plega al Señor no falte la voluntad de padecerse por él con gratitud, y desta manera siempre será paz y mejoría». *(Ed. cit.*, III, p. 219). Por semejante manera, en 30 del mismo mes y año: «Yo he tenido unos desmayos y congoxas...» (p. 236); en 25 de octubre de 1558: «he comenzado a sentir las congoxas passadas...» (p. 405); «(De mi salud) puedo decir que no me va mejor que otras veces; porque unas quartanillas me dan bien qué entender con las melancolías y tristezas que traen consigo. La otra noche tuve un desmayo de los mayores que he tenido en mi vida...» (p. 436); véanse también págs. 471, 629, 649, 664, etc. Por su *Diario* sabemos que el Santo padecía también de escrúpulos (*Ed. cit.*, V, págs. 792, 796, etc.). Sus sentimientos de humildad profundísima y de santa confusión los tenemos condensados en las conclusiones que en 1549 (?), siendo todavía Duque de Gandía, presentó para defenderlas, después de comer:

Positiones confusionis.

Ex nihilo factus sum.
Ad nihilum redactus sum.
Quid sim ignoro.
Si aliquid scio, hoc tantum scio:
infernum domum meam esse.

Ed. cit., III, p. 43.

mente advertirá lo que en ella hay que advertir para considerarlo mejor en la meditación y para sacar mayor provecho de ella; porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo; y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar, muy a su costa y con trabajo. Y allende de esto es con más seguridad, porque la imagen está hecha con consideración y muy conforme al Evangelio, y el que medita, con facilidad podrá engañarse tomando una cosa por otra y dejando de llevar la traza del Santo Evangelio, lo cual se ha de guardar en lo poco y en lo mucho, y así no debe declinar *ni a la diestra ni a la siniestra*» (1). Es el mismo sistema intuitivo empleado ya por el santo Duque de Gandía en la meditación de los misterios del Rosario, pintados en las paredes de la santa capilla de Gandía (2); el mismo sistema preconizado por San Ignacio de Loyola, por cuyo encargo compuso el P. Nadal su famosa obra de Meditaciones sobre los Evangelios, que se leen en todo el año, acompañándolas de magníficos grabados *(appositis imaginibus)* (3). Y ¡cosa rara! la Compañía de Jesús, que ha sido injustamente acusada en estos últimos tiempos de tendencias antilitúrgicas, nos ofrece, ya desde el principio, dos tratados magistrales de meditaciones sobre el curso litúrgico del año eclesiástico, debido uno a indicaciones del mismo Santo fundador y escrito por uno de sus hijos más amados, y otro compuesto con atento y prolijo trabajo por el tercer general de la misma Compañía, San Francisco de Borja. Este, en particular, pone como oración y fruto de la meditación, la misma oración litúrgica de la Iglesia. Es, a más de esto, muy abundante y oportuno en el uso que hace de los textos de la Sagrada Escritura, durante el desarrollo de las meditaciones.

Damos a continuación, como muestra de estas nuevas *Meditaciones para las fiestas de los Santos*, la del día de Todos Santos. Quiera Dios que las veamos publicadas todas a no tardar (4).

JOSÉ M. MARCH.

---

(1) El *Evangelio Meditado*, p. 7. Nada sabemos de estas imágenes, ni siquiera si el Santo llegó a realizar su plan.

(2) *El Palacio ducal de Gandía*, por los Padres Cervós y Solá, Barcelona, 1904, p. 105.

(3) *Annotationes et Meditationes in Evangelia quae Sacrosancto Missae Sacrificio toto anno leguntur... Auctore Hieronymo Natali, Soc. Jesu. Antuerpiae, MDXCIIII.*

(4) Conservamos la misma ortografía del original, aunque modernizamos la acentuación.

NOVIEMBRE

Meditación del Evangelio en el día de Todos los Santos.
(Fol. 62-64).

Primum preambulum. Oración preparatoria: Ut laudemus Dominum in Sanctis ejus, se dirá: *Veni Sancte Spiritus.*

Secundum preambulum. La historia: *Videns Jesus turbas.* Mat. 5.

Lo que pide la Iglesia es: *Deus qui omnium Sanctorum merita sub una tribuisti celebritate venerari; quaesumus, ut desideratam nobis tuae propitiationis abundantiam, multiplicatis intercessoribus, largiaris.*

Tertium preambulum. La composición del lugar es imaginarse el monte y en él oyendo predicar a Cristo nuestro Señor la perfección de la doctrina evangélica; y deseando ser uno de aquellos, que le oyan: *Audiam quid loquatur in me Dominus* en este santo Evangelio.

SEGUNDA PARTE

1.° Considerar lo que dicen y hacen las personas, para sacar algún provecho de ellas como agora se saca de lo que dice el Evangelio, que hizo el Redentor del mundo, y fué: *videre turbas, ascendere in montem, sedere, aperire os suum*, considerando con atención qué es lo que hizo hacer a Cristo el mirar las gentes y el apiadarse de ellas; esto le hace subir al monte, tomar asiento, el enseñar y dar lumbre a los pueblos *qui erant sedentes in tenebris et in umbra mortis* para sacar de esto dolor, viendo lo que Cristo hace por la caridad y lo poco que yo hago por ella; cómo no miro las necesidades del próximo como debía; y si abro la boca es para su desconsolación.

2.° Considerar la diferencia de la ley que dió Moisés en el monte y la que dió nuestro Cristo y nuestro Moisés en este monte. Del uno se dixo, que quien llegase a él muriese por ello; y del otro se dice, que quien llega a él viva por ello. En el uno se dió la ley con truenos y con relámpagos; acá se da con dulcedumbre, mostrando el camino de la bienaventuranza.

Considerar cómo manifiesta hoi Christo su sapiencia y potencia. Qué es esto, Señor, andáis por hacer gente y dais por sueldo pobreza y menosprecio y persecuciones; quien sino Vos, y vuestra poderosa mano, pudiera salir con esta empresa de escoger la locura del mundo, para confundir su sapiencia? O, qué sello tan cerrado es éste que hoy nos abrís! Bendita sea vuestra potencia y sapiencia. De esto sacaré dolor, mirando quán poco considero esta admirable doctrina y quán menos me aprovecho de ella. Y así sacaré temor de todo lo que dice el Evangelio; porque si el pobre de espí-

ritu es el bienaventurado, ay de mí que anduve tras las riquezas. Y si el limpio de corazón es el bienaventurado ay de mí, que tengo el mío tan enlodado; y si el sufrido y paciente es bienaventurado ay de mí, que me veo tan impaciente!

4.° Considerar cómo hoi hace la Iglesia lo que se suele hacer en las honras de los príncipes, que es: llevar los grandes del reyno uno la corona, otro el cetro, otro el estandarte; así también hoi salen los grandes del reyno del cielo, que son los Santos, a honrar al Hijo de Dios en sus virtudes y misericordias. Y conforme a esto salen los mártires a honrar la fortaleza de Cristo, la qual mostraron ellos en sus martirios, con la cual vencieron en ellos. Salen los Confesores a honrar la pobreza, mansedumbre y humildad de Cristo. Salen las Vírgenes a honrar la pureza de corazón, que su esposo les comunicó; y ansí mesmo sale la Madre de Dios con todas las virtudes y excelencias de los santos, y más resplandecientes en ella que en ellos. Y diciendo todos: *Cantabimus, et phalemus* (psallemus) *virtutes tuas.* Sacaré de esto confusión, mirándome, que por mis pecados ni soy para salir a las honras del Rey con los Mártires, ni con los Confesores, ni con las Vírgenes, etcétera.

5.° Considerar cómo hoi también se abre la tienda del cielo, para que los enfermos de la tierra se remedien. Por tanto, el que estuviere enfermo de soberbia y codicia, pida socorro a los santos humildes y pobres, como son los Apóstoles, San Francisco, Santo Domingo, etc. Los que están enfermos de pasiones de ira pidan remedio a los Mártires y a San Esteban, que rogaba por los que le apedreaban. Y los que tienen los corazones llagados y apostemados de pecados pidan socorro a las Vírgines, y el que se hallare falto de amor y flaco de temor o tibio en esperanza acuda a la reyna del Cielo, que es *Mater pulcrae dilectionis, et timoris, et sanctae spei.* Y para la puridad tome también a los Angeles como por abogados, pidiendo amor a los Serafines, lumbre a los Querubines, perseverancia y asiento a los Tronos.

6.° Considerar con dolor cómo el mundo dela doctrina de este Evangelio no toma sino el *gaudete*, et *exultate*, olvidándose de los medios que sirven para llegar al gozo, que es la pobreza de espíritu, la mansedumbre y paciencia, y ansí mesmo miraré con el mesmo dolor cómo he seguido al mundo en pretender lo mesmo.

TERCERA PARTE. COLOQUIO

Alaba, alma mía, al Señor, mirando lo que hace apiadándose de las gentes y de su sequedad. Esto le hace subir al monte para dar la ley; y no se contenta después con subir solo a ese monte, sino que quiso subir al del Calvario, para mostrar cómo estaba la bienaventuranza en la pobreza, mansedumbre y paciencia; pues estando en la cruz desnudo, menospreciado y perseguido, allí le dieron los mesmos perseguidores el título de bienaventurado, diciendo: *Vere filius Dei erat iste.* O Señor mío, excelentes cosas di-

xistes en aquel monte, pues en este probastes lo que en el otro dixistes. Diferentemente se dió a Moisén la ley en el monte de lo que vos la mostráis y probáis; porque subiendo Moisén al monte, el pueblo queda con temor de los truenos y relámpagos y tormentos, y Moisén está muy regalado, comunicando con vuestra Divinidad; mas en el monte Calvario los truenos y relámpagos y tormentos fueron sobre vos, y no el regalo, porque dixistes: *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?* y todo lo tuvistes por bien empleado, porque en el pueblo no viniesen los rayos de la Justicia de vuestro Padre. Quién dexará pues de amaros y de serviros, viendo lo que dixistes en el un monte y lo que hicistes en el otro. Bien habéis mostrado en el del Calvario, quán bienaventurada es la pobreza, pues con ella se enriqueció el mundo; y quán bienaventurada vuestra mansedumbre, pues por ella se volvió mansa la Justicia de vuestro Padre Eterno. Mas ay de mí que en este día de las honras de vuestras virtudes me hallo tan falto de ellas y tan miserable que no tengo con qué salir a honras; y por tanto sanadme, Señor, de mis enfermedades, pues se abre la tienda del Cielo, para que limpio el corazón de sus afectos, puramente os ame; y no solamente me contento (contente) con oir, y entender lo que dixistes en el monte, sino con poner por obra lo que hicistes en el otro, imitando vuestra pobreza y mansedumbre y paciencia para que merezca oir aquella dulce palabra: *Gaudete, et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in Coelis.* Amén.

El «Eximio Doctor» y los críticos modernos.

II [1]

El esclarecido y distinguido filósofo Monseñor A. Farges, en un extenso artículo, titulado *Deux déviations de la théorie thomiste, sur l' action transitive* (2), después de exponer en la primera parte su teoría y prenotandos acerca de la acción transitiva, pasa a refutar dos desviaciones de ella. En la una rechaza la teoría de los físicos de la Edad Media, acerca de la acción transitiva, y en la otra la del P. Suárez, acerca de la acción y pasión; al cual le refuta en muchos puntos, y dice que de su doctrina se deducen muchos y graves errores (3).

Vamos a examinar la parte que dedica al «Eximio Doctor». Mas porque no queremos imputar cosa que él no ha dicho, y porque las equivocaciones y errores que le atribuye son muy graves, y los puntos que toca de los más sutiles y delicados de la Metafísica; y en fin, porque la autoridad de Mons. Farges es grande en los Seminarios y centros filosóficos, principalmente de Francia, nos vemos precisados a transcribir íntegros sus afirmaciones y pasajes, aunque nos hayamos de extender más de lo que quisiéramos. Así, al menos, no podrá decirnos que hemos truncado los textos. Escribe, refiriéndose a la doctrina del P. Suárez: «Deuxième déviation de la theorie par les métaphysiciens...»

---

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n.° 2, 15 de abril de 1922.

(2) *Revue Neoscholastique de Philosophie.* Louvain, mai 1921, páginas, 163-190.

(3) Aunque con mucha repugnancia a entrar en polémicas, nos vemos precisados a escribir este artículo para vindicar al P. Suárez de las gravísimas acusaciones lanzadas contra él. Pero sólo nos dirigimos a los Profesores de filosofía y teología y a los especialistas que entienden de las cuestiones más sutiles de la Metafísica, pues para los demás tiene que resultar esta materia algo difícil y abstrusa.

«La déuxième déviation, celle des métaphysiciens, est beaucoup plus subtile que la première, plus difficile à saisir et à réfuter, et partant beaucoup dangereuse.

Elle accepte à peu près, toutes les formules et les thèses d' Aristote et de saint Thomas sur l' action transitive, voire même le mot d' action transitive, mais après les avoir soigneusement vidées de leur sens primitif et naturel. On croirait, tout d' abord, en les écoutant, entendre l' enseignement de ces deux maîtres de la philosophie, et puis l' on s' arrête tout surpris à la dècouverte d' un enseignement tout nouveau et même opposé à l' ancien.

Sous prétexte de continuer la tradition, on y a introduit des retouches et des réformes qui en sont le contre-pied et la negation. Rien de plus perfide qu' une telle méthode—que nous voulons bien ne pas croire intentionnelle—sur l' esprit des lecteurs non avertis.

Ouvrez, par exemple, la *Métaphysique* de Suarez au chapitre de l' *Action* et de la *Passion* (Tome XXVI, n.° 1, et suiv. p. 897, et suiv.), vous y verrez un echantillon complet de ce que nous venons d' avancer. Nous y lisons, réproduite et répétée, la thèse aristotelique: l' action de l' agent est dans le patient, *actio est in passo*, et nous en concluons näivement que, pour Suárez comme pour saint Thomas, l' action (accident de l' agent) est bien réellement présente dans le patient qui le subit.

¡Point de tout! Il veu dire, au contraire, que ce n' est pas l' action qui est présent dans le patient, mais seulement la passion et ses effets ce qui est le contre pied de la théorie thomiste: *actio et passio est in patiente.*

Pour Suárez, en effet, l' action, bien loin d' être un accident ou une manière d' être de l' agent—comme le sens comun l' affirme –, n' est qu' une manière d' etre du patient en tant qu' elle est vulgairement attribuée à une cause, à un agent...

En d' autres termes, je ne saisis plus en moi une action étrangère, mais seulement son effet, la passion qu' elle y a produite—erreur subjectiviste, vingt fois denoncés par saint Thomas: «Quidam possuerunt quod sensus non sentit nisi passionem sui organi... sed haec opinio manifeste apparet falsa» (1).

Voici les textes mêmes de Suárez que nous tenous à mettre sous les yeux des lecteurs etonnés ou incréduls. D' abord l' action, comme telle, n' est qu' une manière d' être du patient: «De ratione actionis, ut sic, solum est ut sit modus quidam inhaerens termino (passo)» (Ibid., n.° 13).

Pour cet auteur, l' action s' indentifie avec le patient dont elle n' es qu' une mode: «Ostendimus actionem identificari termino, ut modum ejus» (Ibid., n.° 14).

Il est bien inutile, ajoute-t-il pour renforcer sa pensée, et l' on n' a aucun droit de supposer dans le patient une réalité antérieure, au moins de nature, qu' on appellerait l' action et qui y produirait la passión; tout s' ex-

(1) S. Thomas, 1.ª q. 85, a. 2.

plique fort bien (?) sans elle. Il suffit de supposer une relation de dépendance entre l' agent et le patient: «Impertinens est fingere quamdam aliam rem distinctam realiter ab effectu et priorem natura illo, quae sit actio illius. Nam actio ponitur ob causalitatem agentis et dependentiam effectus; sed haec optime (?) intelliguntur sine illa entitate» (Ibid.; n.° 7).

Bien plus, pour Suarez, non seulement l' action n' est pas réellement présente dans le patient où elle opere cependant, mais elle ne l'est pas davantage dans l'agent lui-même. Serait-elle donc un accident *en l'air* qu'aucun sujet ne soutient, un accident absolu sans substance?

Reponse: «Actio, ut actio, nulli inhaeret subjecto»... L' action, comme telle, n' a nul besoin d' un sujet réel qui la produise et la soutienne dans l' existence. Elle n' a besoin que d' un sujet de dénomination extrinsèque ou d' attribution: «non habet subjectum inhaesionis, sed denominationis tantum» (Ibid., n.° 15).

L' action n' est donc plus, au sens propre, un des neuf prédicaments ou accidents de la substance, comme l'enseignent formellement Aristote et saint Thomas (1), et si Suarez lui conserve encore le nom d' accident, par respect sans doute pour leur autorité, c' est dans un sens impropre tout a fait analogique ou métaphorique: «et ideo valde analogice est accidens» (Ibid., n.° 15).

Un des disciples et commentateurs de Suarez croit pouvoir appeler l' action un «accident non pas réel mais logique»: *accidens non physicum sed logicum, seu in denominando* (2), sans parvenir toutefois a s' en bien convaincre: «fateor, tamen, non omnes has explicationes satisfacere.» Que devient en effet cette relation logique sans aucun fondement réel et physique.

En conséquence, l'action crée n'est plus pour Suarez une perfection accidentelle de l'agent, ou un *acte second* de sa puissance dynamique, comme on l' enseignait jusque' a lui. Il le nie formellement: «Negatur actionem esse proprie perfectionem agentis» (Ibid., n.° 18.) Il nie même que l' action apporte une modification quelconque, ou exige une préparation préalable dans l' agent créé: «(negamus) actionem transeuntem ponere in agente aliquid praevium ad effectum» (Ibid., n.° 12.)

L' efficience causale de l' action des creatures, qui est leur perfection la plus haute, l' exercice et le complément de leur puissance, leur ressemblance la plus noble et la plus belle avec la cause première, est ainse biffée d' un trait de plume, et l' on sent venir l' occasionalisme ou l' harmonie

---

(1) Actio, quae non est substantia agentis (ut in Deo), inest ei sicut accidens subjecto, et ideo inter novem praedicamenta computatur (S. Thomas, *C. Gent.*, II, c. 9).—Actio, ut actio, consideratur ut *ab* agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut *in* subjecto agente (De Pot., q. 7, a. 9, ad 7um.—Cf. a. 1, ad 1um et 7um.—*C. Gent.*, III, c. 19.—*Met.*, XII, c. 36.)

(2) Urraburu, *Ontol.*, p. 1040.

préétablie des cartésiens, en attendant les négations encore plus audacieuses des idéalistes modernes.

Que l' accord de telles notions, données sous le couvert de saint Thomas, avec son enseignement le plus authentique, soit vraiment bien difficile, pour ne pas dire impossible à établir, Suarez lui-même a bien fini par l' avouer timidement: «At testimonia D. Thomae quae in illis rationibus afferuntur, fateor nonulla esse difficilia»... (ibid., n.° 18). Il a donc eu conscience de la déviation qu' il opérait de la pensée thomiste.

Or, le nouveau mouvement une fois lancé ne devait point s' arrêter a michemin, mais conduire a la révolution cartésienne et entraîner toute la philosophie moderne sur cette pente rapide du subjectivisme, de l' inmanentisme et de l' agnosticisme qu' elle a descendu jusqu' au fond du goufre...

Jusqu' a quel point Suárez est-il responsable de conséquences qu' il n' a sûrement pas voulues? Nous n' avons pas à l' examiner ici. Aussi bien la solution de ce problème exigerait bien des recherches au-dessus de nos forces, notamment celle-ci que nous nous contenterons d' indiquer à la curiosité des historiens: la philosophie de Suarez était-elle enseignée a la flèche du temps où Descartes y étudiait?...

Quoi qu' il en soit, si l' on a osé dire de Suarez qu' il avait été le *grand corrupteur de saint Thomas*, cela est surtous vrai pour cette théorie fondamentale de l' action causale ou transitive, qui es le complément indispensable de la théorie de l' être et, avec elle, la pierre angulaire de la philosophie thomiste.

C' est aûx néo-scolastiques convaincus qu' il appartient de renouer sur ce point capital—de préférence a bien d' autres moins importants—les traditions antiques de la pensée péripatéticienne et thomiste. Leur mouvement de restauration, si bien commence, parviendra-t-il enfin a redécouvrir les secrets de l' action transitive et à s' élever jusqu' á ces sommets lumineux qui dominent toute la métaphysique? Nous l' esperons fermement. Ce succés suffirait à transfigurer la philosopie contemporaine.

Que pourrait-on retenir de ces deux théories? C' est la question que nous posent ceux qui aiment à découvrir dans toute erreur une âme de vérité et vont même jusqu'à cet excès de prétendre que l' erreur n' est que' une vérité incomplete. Il sera bon de leur répondre en terminant.

De la séconde théorie, celle qui vide l' action au dédans ou au dehors de son efficience causale, pour n' en faire qu' une abstraction sans réalité physique, un rélation logique entre deux termes qui se succedent—on ne sait plus pourquoi ni comment—nous ne trouvons rien à retenir. Elle nous parait un aveu d' impuissance de la raison humaine, qui ne sait plus comment expliquer cette efficience causale et qui la nie, plus ou moins ouvertement, parce qu'elle ne la comprende plus.

Nous refusons même d' accorder que l' action ne soit qu' une relation, car étant l' exercice d' une puissance dynamique (accident absolu), l' action est positivement créatrice des rélations. Ainsi l' action génératrice, loin d' être

une simple rélation du père au fils, engendre précisement ces relations. Cette concession serait donc insuffisante.

Que si nous ne croyons pouvoir rien retenir de la seconde théorie, il en est autrement de la première, celle de l'emissión.....

..... Mais si les espéces intentionnelles, séparées des agents matériels qui les produisent, sont définitivament chassés de la physique, elles gardent encore leur place en psychologie.

1.° D' abord, on peut encore, si l'on veut, appeler de ce nom—mais avec des réserves—les actions physiques des corps en tant qu'elles sont imprimées dans nos organes sensibles et y produisent une passion physico-psychique ou *species impressa.* Celle-ci, en effet, étant de nature mixte comme l' organe animé qui l' éprouve, est bien intentionnelle, c' est-a-dire, capable de provoquer la connaissance. Nous nions seulement q' elle soit une image intermédiaire et fasse fonction de miroir interposé *dans lequel, in quo,* l' objet sera vu. La vision serait ainsi spéculaire et cessarait d' être immédiate. Elle n' est, comme on l' a si bien dit, qu' un «déterminant congnitionnel», qui détermine non pas á saisir en nous, intuitivement, l' action même des objets qui nous frappent, action qu' est une *chose en soi.*»

***

Tal es el juicio que el ilustre filósofo nos presenta de la doctrina de Suárez acerca de la acción y pasión; juicio en el que, además de los puntos refutados, hallamos contra Suárez los siguientes calificativos: el de método pérfido (183), error sujetivista (184), ocasionalismo y armonía prestablecida de los cartesianos (186), subjetivismo, inmanentismo y agnosticismo (186). Suárez, si en alguna materia, en esta teoría sobre todo, aparece *gran corruptor de Santo Tomás* (187), teoría en fin en la que nada halla el autor aceptable, y que es una confesión de la impotencia de la razón humana (187) (1). Las calificaciones, como se ve, son gravísimas.

Para demostrar cuán infundadas son éstas, veamos de probar: 1.°, la falsedad de cada una de sus afirmaciones principales contra Suárez; 2.°, la inexactitud de algunas aserciones de la primera parte del artículo aquí no copiada; 3.°, la inconsecuencia y falsedad de los errores citados.

Comencemos por observar que la inutilidad de una «realidad anterior», que intriga un tanto a Mons. Farges (p. 184), es precisamente una de las pruebas con que demuestra Suárez su tesis y la de Farges mismo «actio non est in agente sed in passo». Sólo que allí se trata de «una realidad anterior» en el *agente,* según lo explica Suárez (n.° 8) y no en el paciente; así no es

---

(1) Esta paginación corresponde al texto en la citada revista.

extraño que ande Farges, aunque sin duda con la mejor intención, algo desorientado en esta materia.

Dice el P. Suárez: «...actio ipsa fluit active ab agente, *non per aliam actionem*, sed per seipsam, ut in superioribus declaratum est...; per se est incredibile quod, ut sol illuminat aerem, *prius* necessario fluat a luce solis alia res vel modus qui in ipso sole maneat ipsumque realiter afficiat...» etc. (1).

2. La tesis suareciana, «Actio non est proprie perfectio agentis» que a Farges causa extrañeza (p. 186), es tesis de Aristóteles y de Santo Tomás. «Talis operatio (transiens) *non est* actus et *perfectio* agentis sed magis patientis (2)».

Y en otro lugar: «Quando per actionem potentiae constituitur aliquod operatum, illa actio *perficit operatum, et non operantem:* unde *est in operato* sicut actio et *perfectio ejus, non autem in operante*». Et alibi: «Motus, secundum quod praedicatur de subjecto, *in quo est*, constituit praedicamentum passionis; secundum autem quod praedicatur de eo, a quo est, constituit praedicamentum actionis». Item: Sicut actio et passio est in patiente, et non in agente ut subjecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi est in sensitivo ut in subjecto» (3). Similiter: «Duplex est actio: quaedam, quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle [acciones inmanentes, de que ahora no se trata] et hujusmodi: quaedam vero, quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum [acción transitiva, que es la que hace al caso], et est *perfectio* et actus *patientis*, ut calefacere, movere et hujusmodi» (4). En estos textos, que son clarísimos, se confirma la tesis de Suárez.

Bien es verdad que también añade el angélico doctor: «Actio, non significatur ut in agente, sed ut ab agente; et tamen constat actionem esse in agente» (5). Y en otra parte afirma actionem esse «quamdam perfectionem agentis» (6), vel «quoddam complementum potentiae activae,

---

(1) L. c. n.° 8.

(2) 1ª 2ae, q. 3, a. 2, ad 3.

(3) *De Anim.*, lib. 3, *Physicor.*, lib. 4, *Ethicor.*, lib. I.

(4) *De Potent.*, quaest. 3, *I Contr. Gent.*. cap. 100.

(5) *De Potent.*, quaest. 8, art. 2. Cfr. *De Potent.*, quaest. 7, art. 9 ad 7um.

(6) *De Potent.*, quaest. 7, art. 10, ad 1um.

comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum (1), et actionem, quae non est substantia, agentis, «inesse ei, sicut accidens subjecto» (2). Estos pasajes, fuera del segundo, que más bien se refiere a la acción inmanente, no son tan claros ni tan decisivos como los anteriores.

Ahora se verá cuán acertadamente, y ajustándose a la mente de Santo Tomás, y conciliando ambas maneras de hablar del santo, dice por una parte el P. Suárez: «Negatur actionem esse proprie perfectionem agentis, quatenus perfectio est a forma intrinseca perficiente. [Y por otra] Solet autem dici actio agentis creati perfectio extrinseca ejus, quatenus ejus perfectio quodammodo ad alia extenditur, quod in rebus habentibus limitatam perfectionem censetur pertinere ad quamdam perfectionem extrinsecam earum; sed revera agens, ut agens, magis declarat perfectionem suam quam perficiatur, nisi ex actione sua aliquod commodum reportat, vel recipiendo in se terminum actionis, ut in iis quae agunt actione immanente, vel mediante sua actione se conservando aut tuendo a contrariis» (3).

3. Mons. Farges rechaza esta afirmación de Suárez: «De ratione actionis, ut sic, solum est ut sit modus quidam inhaerens termino (passo)» (Ibid. n.º 13). Y añade Farges: «Pour cet auteur [pour Suarez] l'action s'identifie avec le patient dont elle n'est qu'un mode». «Ostendimus actionem identificari termino, ut modum ejus» (Ibid. n.º 14).

Ahora bien, al decir Suárez que la pasión no se distingue del término afectado por el modo, excluye la distinción real *absoluta*, o sea *inter rem et rem*, pero no la *real modal, inter rem et modum ejus*; ésta la admite: «Utrique (passioni et motui) commune est distingui aliquo modo a termino, non quidem ut rem a re, sed saltem ut *modum*... Quia aliqua (distinctio) *in re* neccessaria est: major autem nec est neccessaria, nec intelligi potest» (Met. D. 49, s. 2, n.º 5).

Y en el número 14, añade Suárez: «In termino aut forma, quae fit in aliquo subjecto, tantum sunt duo *in re* distincta *modaliter*... forma ipsa, quae inducitur, et *dependentia* ejus ab agente». Y prosigue. «Et forma quidem non dici potest motus ipse aut *passio* (quamquam nonnulli ita loquantur cum Averroe, sed non recte)...» ¿Sufriría Mons. Farges ser incluído entre estos «nonnulli» y que se le aplicara el «non recte», pues parece confundir predicamentos *diversos* que Suárez distingue?

---

(1) *Contr. Gent.*, lib. 2, cap. 9, *Item.*
(2) *Ibid. Adhuc.*
(3) *Metaphys.* Disp. 48, s. 4, n. 18.

En confirmación a lo dicho véase cómo el mismo Santo Tomás dice que la acción y la pasión no se distinguen realmente, sino que son dos modalidades o predicamentos distintos, según el aspecto bajo el cual se les considere, de una sola y misma cosa.

Comentando a Aristóteles, se expresa así: «*Actio et passio non sunt duo sed unus, et idem motus:* secundum enim quod est ab agente dicitur actio, secundum autem quod est in patiente dicitur passio... Si actio et passio sunt unus motus, sequitur quod actus agentis quodammodo sit in patiente et sic actus unius erit in altero... Communiter autem invenitur aliquod denominari ab aliquo extrinseco et secundum rationem causae vel secundum rationem mensurae. Remanet igitur sola causa agens a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori. Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod e contra denominatur causa agens ab effectu est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud... Sic ergo patet quod licet motus sit unus, tamen praedicamenta quae sumuntur secundum motus sunt duo, secundum quod a diversis rebus exterioribus fiunt praedicamentales denominationes. Nam alia res est agens a qua sicut ab exteriori sumitur per modum denominationis praedicamentum passionis, et alia res ut patiens a qua denominatur agens» (1).

4. La tesis suareciana de que la acción nada previo pone («realidad anterior») en el agente, ya está indicada en la página 64, y es además un corolario de lo dicho en las páginas 64 y 65, pues si algo previo pusiese, la acción sería perfección del agente.

5. Que Suárez deja un accidente real absoluto *sin sujeto*, «en el aire» (p. 185). Nada de eso; ni se trata de un accidente absoluto, sino *modal*, ni ese accidente modal queda sin sujeto, ya que se le señala como sujeto al *paciente*. En efecto, la acción (en la doctrina de Suárez con Aristóteles, Santo Tomás y la mayoría de los escolásticos) no se distingue *realmente* de la pasión. Es así que la pasión, según Suárez, «inhaeret realiter subjecto» luego también la acción realiter o en cuanto es realidad. Mons. Farges aduce la primera parte del texto de Suárez, y deja precisamente lo que categóricamente afirma Suárez. Dice Farges: «Ostendimus [ostensum est], actionem identificari termino, ut modum ejus»; pero Suárez añade inmediatamente: «ergo in quo subjecto fuerit terminus, et etiam actio». Luego la

(1) In III Physic. lect. 5.ª

acción, según Suárez, no se queda sin sujeto. Lo que queda sin sujeto de inhesión es, según Suárez, «actio *ut actio, et praecise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur*»; sólo bajo este aspecto precisivo, dice Suárez que la accción «non habet subjectum inhaesionis, sed denominationis tantum», pero «mediante passione» con la que se identifica realmente, sí que la tiene (Suárez, l. c. n. 15). Pero Mons. Farges ha truncado la frase de Suárez omitiendo «et praecise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur»; siendo así que en esas palabras está la verdad de la afirmación del «Eximio Doctor», pues precisamente en ese *único* accidente *real*-modal (acción-pasión), nuestro entendimiento distingue dos formalidades diversas, y Suárez expone y prueba cómo el «inhaerere subjecto» o sea el «esse in», le compete a ese único accidente real bajo la formalidad de pasión «qua est passio», mientras que «qua est actio» le compete tan sólo *esse ab*; doctrina corriente señaladamente entre los peripatéticos aun tomistas. Lo que dice, pues, el P. Suárez, está muy bien dicho, y conforme con aquella sentencia de Santo Tomás: «Actio, ut actio, consideratur ut *ab* agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut *in* subjecto agente» (1).

Y en cuanto a la inherencia, veáse con cuanta distinción y precisión se expresa el Doctor Eximio:

«Ad secundum jam ostensum est non esse inconveniens, aliquam actionem transeuntem in aliquo subjecto non esse, sed tantum in termino. Deinde de omni actione *ut actio est*, diximus non habere *per* se *ac formaliter* proprium subjectum inhaesionis. Et hinc fit ut, licet media passione alicui subjecto inhaereat (2), non tamen illud denominet quatenus actio est, sed quatenus passio. Unde etiam actio immanens, quatenus denominat hominem agentem vel operantem, formaliter non concipitur ut inhaerens illi, sed ut est ab illo. Neque oportet ut omnis res, quae est in aliquo inhaerenter, denominet illud secundum omnem rationem quae in illa considerari potest, ut patet in loco et in aliis formis extrinsecis. Ad alteram vero illius argumenti partem concedo, omnem actionem, quae in subjecto inest, esse in passo, neque obstat quod in eodem sit passio, quia actio et passio

---

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 9, ad, 7m; *C. Gent.*, III, c. 19; *Metaphys*,, XII, c. 36.

(2) «Omnis enim physica et vera passio patienti inhaeret; nullus enim pati dicitur propter extrinsecam denominationem, ut Aristoteles aperte docet, etc. D. Thomas et omnes». *Metaphys.*, Disp. 39, sect. 2, n. 14.

non dicunt formas oppositas, sed diversas habitudines ad res quodammodo relative oppositas, ut sunt agens et patiens, vel certe ad potentias diversarum rationum, ut sunt activa et passiva. Tamen respectu ejusdem formae vel entitatis non sunt oppositae, sed se consequuntur, ut dare et accipere, seu emanare ab uno, et recipi in alio, vel emanare ab uno secundum unam rationem, et recipi secundum aliam (1).

6. Hay varias inexactitudes en este parrafito del autor: «L'action n'est donc plus [pour Suarez] en sens propre, un des neuf prédicaments ou accidents de la substance, comme enseignent formellemet Aristote et saint Thomas, et Suarez lui conserve encore le nom d'accident, par respect sans doute pour leur autorité, c'est dans un sens impropre tout a fait analogique ou métaphorique: «et ideo valde analogice est accidens (Ibid, n. 15)».

Suárez después de establecer la tesis corriente «non esse plura genera accidentium quam novem» (Disp. 39, s. 2, n. 33), expresamente afirma (n. 35): «in ipsa entitate actus immanentis tres rationes possunt considerari, scilicet, actionis quatenus active fluunt a potentiis [esto es, actionis *proprie* et *formaliter* dictae, *ut actio* est], quomodo spectant ad *praedicamentum actionis;*... etc»; lo que con igual (o mayor razón) que a las acciones inmanentes compete a las transitivas. Luego según Suárez la acción «au sens propre», est «un des neuf prédicaments».

En sentido *real* e *idéntico* la acción para Suárez es un accidente; porque *realmente inest*, lo que es propio del accidente, y *realmente* se identifica con la pasión, y ésta lo es. Le llama accidente «analogice», cuando habla de ella en sentido *precisivo*: «solum differt a passione ratione *formali* concepta... quia passio dicit motum vel mutationem ut afficientem passum, et inhaerentem illi; ergo actio ut actio praescindit ab hac habitudine; non ergo includit formaliter ese *in*, sed ese *ab* agente; et ideo valde analogice est accidens» (2). Y antes había dicho: «...illa maxime propria dicuntur accidentia, quae *insunt*... [y la acción, en sentido *real*, *inest*]. Certe esse *in* et esse *ab*, videntur habitudines adeo diversae, ut non nisi secundum quamdam proporcionalitatem ab eis sumptum sit nomen accidentis, et ideo actio, *ut actio*, sicut non dicit *esse* propie sumptum, sed esse *ab* agente, valde analogice et improprie dicitur accidens agentis... Atque hinc sumitur *regula generalis*, nimirum omnia illa quae per solam extrinsecam denominationem alicui accidere dicuntur, analogice tantum vocari acciden-

(1) *Metaphys.*, Disp. 48, s. 4, n. 17.
(2) *Disp.* 48, sect. 5, n. 15.

tia, quia illa in modo denominandi contingenter imitantur, cum tamen *vere non insint*, sed ad modum inhaerentium se habeant» (1).

¿Y no es esta la doctrina de Santo Tomás? El santo Doctor, como lo copia el mismo Farges en nota, dice: «Actio, ut actio, consideratur ut *ab* agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut *in* subjeto agente» (2). En este pasaje Santo Tomás contrapone «actio ut actio» al «accidens», como contrapone «el esse *ab* al esse *in*»; bajo el primer aspecto el Angélico doctor a la acción como tal, ni siquiera la llama accidente, y Suárez, aun bajo ese aspecto, la llama tal, al menos «analogice». ¿O es que pretende Farges, que a la acción *ut actio est, praecise et formaliter considerata* la llame Suárez accidente en sentido *unívoco?* Entonces sí que, sobre equivocarse rotundamente, se separaría totalmente de Santo Tomás. De donde se deduce que, por no distinguir la acción *realiter et formaliter considerata*, se equivoca Mons. Farges, interpreta mal a Suárez, y de hecho ataca más al mismo Santo Tomás que a aquél.

7. Por la misma razón le atribuye al P. Urráburu lo que no dice, en estas líneas: «Un des disciples et commentateurs de Suarez, croit pouvoir appeler l'action un «accident non pas réel mais logique»: (accidens non physicum sed logicum, seu in denominando (3) «sans parvenir toutefois à s'en bien convaincre: «fateor tamen non omnes has explicationes satisfacere». Que devient en effet cette relatión logique sans aucun fondement réel et physique?» (185). El P. Urráburu no dice que la acción (así, *simpliciter dicta*) es accidente lógico, sino la «*actio ut actio, seu prout formaliter distinguitur a passione*», para él la acción *simpliciter, realiter* o *complexive* sumpta es accidente real. Tampoco es verdad, ni lo dice el Padre Urráburu, que la acción sea una mera «relación lógica sin fundamento real y físico»: que no hay que confundir la acción o la realidad de la acción con la *formalidad precisiva* de la acción.

Es más: parece que Mons. Farges o no ha leído la cuestión íntegra en Suárez o no la ha tenido presente al escribir acerca de esta relación, pues ni Suárez, ni Urráburu, que en aquél se ha inspirado, sostienen tal sentencia. Precisamente el «Doctor Eximio» rebate la opinión de que la acción, es una relación lógica, y hace ver que la relación (transcendental) se *sigue* de la acción, pero que no es su constitutivo.

---

(1) *Disp.* 39, sect. 3, n. 12.
(2) Lug. cit.
(3) *Urráburu*, Ontol. p. 1040.

Y finalmente, no está bien traído el testimonio de Urráburu «Fateor tamen non omnes...» Habla allí Urráburu de *otra* cosa, a saber, de las explicaciones que el Ferrar., Goudin, Complutenses, etc. (deseosos de no estar en pugna con Santo Tomás) dan a ciertos pasajes, en los que el Doctor Angélico parece afirmar que la acción está en el *agente*, siendo así que ellos, como también Suárez... y Farges, sostienen que está en el *paciente*...

«Hisce tamen non obstantibus, Ferrariensis, Suarez, Goudin, Complutenses, Lossada aliique contendunt S. Thomam minime sibi adversari; putantque S. Doctorem saepe in objectis locis locutum esse de actione immanenti, ac nominatim in libro 2.° Sententiarum distinctione quadragesima, ubi sermo est de peccato crucifigentium Christum Dominum, quo in peccato duplex fuit actio, altera interna perversa voluntatis, altera externa recepta in Sma. Humanitate Servatoris nostri. At in tertio libro Sententiarum loquitur de divinitate et humanitate Jesu Christi, negatque unam posse esse numero illarum operationem, quia *idem accidens non est in diversis subjectis*. Quae verba certum est non posse accipi de accidente physice inhaerenti, nisi alterutrum ponas, aut S. Thoman putasse actionem esse accidens divinae naturae, quod absonum est, aut inepte argumentatum fuisse. Id quod scribit S. Thomas in quaestione septima art. 10 de *Potentia*, actionem nimirum esse *quamdam agentis perfectionem*, non est ad rem; nam ex ipso contextu constat S. Doctorem loqui non de perfectione intrinseca et per modum formae, sed de extrinseca et per modum finis (1). In aliis locis sensus potest forte esse denominativus, ut nempe agens dicatur subjectum relationis praedicamentalis ad passum, et in eodem sensu dici actio potest accidens, videlicet non physicum, sed logicum. Fateor tamen non omnes hasce explicationes plene satisfacere, nec penitus dissipare dubium omne circa mentem Aquinatis.» (2)

***

8. En los prenotandos a la acción transitiva, dice Farges que el objeto percibido por los sentidos es la acción misma de las actividades sensibles. Esa afirmación es falsa, porque la acción no es objeto de experiencia inmediata e intuitiva, sino mediata y de raciocinio obvio. Cerrando y moviendo los ojos conocemos otros objetos (o no los vemos); de donde cole-

---

(1) Lege Aquinatem, ib. *de Potent.*, quaest. 8, art. 10, in corp. et ad 1um et 2um.

(2) URRÁBURU, *Ontol*, l. c.

gimos que la determinación de ver procede de fuera. El objeto visto no es la acción sino la actividad o realidad objetiva que nos impresiona.

9. También es falso que las actividades transitivas, en cuanto transitivas, se inmuten. Lo que hay es que por regla general, las actividades para entrar en ejercicio, deben recibir un complemento que no es la acción sino un requisito per modum potentiae primae seu virtutis (1). Así las actividades sensibles, v. gr., el color que depende de las radiaciones emitidas por los electrones, es debido a las actividades que hay entre el electrón y el núcleo. Esas actividades se modifican con la distancia mediante influjo mutuo, y se constituyen en la vibración en un estado dinámico, en que se modifican mutuamente electrón y núcleo. Pero esto no es la acción, sino modificaciones dinámicas en la misma virtud y actividad sensible.

Hay otras actividades como la gravitación universal, que no requieren

---

(1) Dice muy bien el P. Urráburu: «Agens quidem perficitur immanenter operando, non autem operando transeunter; actio enim transiens perfectio agentis propria non est, quatenus perfectio importat formam intrinsece perficientem subjectum. Potest autem dici actio perfectio extrinseca ejus, primum in sensu quodam morali, quatenus per actionem perfectio agentis quodammodo ad alia se extendit, quod in rebus habentibus limitatam perfectionem censetur pertinere ad quamdam perfectionem extrinsecam earum. Secundo dicitur etiam actio perfectio agentis iterum extrinsece ac per modum formae, quatenus agentia ex se ordinantur ad explicandam activitatem ac fecunditatem suam, extrinsecus operando et similitudinem suam aliis imprimendo. Ut enim exponit S. Thomas, «in ipso effectu vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio moventis, sicut maxime patet in agentibus univocis, quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriae speciei secundum quod est possibile, conservant» (1). Et hoc pacto effectus ipse agentium transeunter operantium est quoddam bonum ipsorum. Tertio actio transiens dici potest perfectio agentis illative aut arguitive, quatenus ex actione arguitur in causa potentia agendi, quae est intrincese illius perfectio. Re autem vera agens ut agens magis declarat perfectionem suam, quam perficiatur, nisi ex actione sua commodum aliquod reportet vel recipiendo in se terminum actionis, ut in iis quae agunt actione immanente, vel mediante actione sua conservando se ac tuendo e contrariis. Denique saepe artifices v. g. perficiuntur transeunter operando, non praecise ratione operationis transeuntis, sed quia simul eliciunt operationes immanentes, quarum repetitione comparant etiam habitus ad facilius et expeditius operandum» (2).

---

(1) S. THOM. *de Potent.*, quaest. 7, art. 10, Cf. ib. ad 1um et 2um.
(2) URRÁBURU, Ontología.- disp. 6ª, c. 3. art. 3.

complemento alguno, sólo necesitan que entre en la esfera de actividad o campo gravífico el cuerpo, para que se ejerza la atracción mutua.

10. Dice Mons. Farges: «La acción externa, que lo penetra (al paciente) y que es una *parte real*, si bien accidental e incompleta del agente...» L'action étrangère qui le penètre et qui est une partie réelle quoique accidentelle et incompléte de l'agent... (172).

Si es *parte real* del agente y se recibe en el paciente, la acción será algo real, que *emigra* o pasa del agente al paciente; lo cual, como no puede menos de reconocer el mismo Farges, es imposible, «accidens non migrat de subjecto in subjectum». Y si no quiso decir eso, como sin duda, no lo quiso, se requiere, tratándose de materias tan sutiles, mayor exactitud y precisión de lenguaje, sobre todo en quien ataca a un metafísico tan eminente, como lo es Suárez.

11. Y concluye Farges la primera parte del artículo, diciendo: «Telle est la théorie fondamentale de l'action dite transitive, qu'Aristote et saint Thomas ont développée avec une insistence bien digne de remarque, dont ils se sont complus à exposer soit les preuves, soit les applications, et qui desormais fait partie essentielle des traditions de l'école péripatéticienne et thomiste» (173).

Dice, pues, Farges que la tesis de la acción transitiva, *actio est in passo*, que también es nuestra tesis, es esencial y fundamental de la escuela tomista. ¿Qué dirán los tomistas sostenedores con Cayetano de la sentencia opuesta, «actio est simpliciter in *agente*»? (v. g. Raemer, S. J., Philos. Naturalis, núm. 154). La escuela tomista, desde Santo Tomás acá, nada sustancial ha querido apoyar en una solución, que dista mucho de ser de las fundamentales.

Esa tesis, llamada por Farges Aristotélico-tomista, es ciertamente de Aristóteles, probablemente también del Angélico, pero no común entre tomistas (tiene de frente a Cayetano y no pocos modernos de aquella escuela); y Farges no pudo menos de ver que es también de Suárez, y mucho más profunda y ampliamente expuesta y defendida por el Eximio Doctor que por Monseñor Farges.

Es cierto que agente y paciente concurren *causaliter* al origen de aquello nuevo que se produce en el paciente, pero no concurren ambos con un *mismo género* de causalidad, como más de una vez parece insinuarlo el autor con el anverso y reverso «un acte commun a deux faces» (p. 169), sino que el agente concurre como causa *eficiente* sola, y el paciente como causa *material* sola y no además como eficiente.

12. Al hablar de la especie impresa y expresa (p. 189) insinúa Farges varias confusiones, porque, en primer lugar, también para Suárez, como para todo peripatético, la especie impresa es «determinante cognicional». En segundo lugar, no es verdad que, según Suárez, sea determinante a la producción de una imagen *intermediaria* entre el conocimiento y el objeto; porque dado que esa imagen (especie expresa) se produzca aun en el sentido *externo*, como lo sostiene Suárez con otros muchos filósofos, todavía permítanos Mons. Farges advertirle que, aquella imagen, efecto de la facultad informada por la especie impresa, no se distingue, según ellos, del acto cognoscitivo, y así mal puede ser *intermediaria* entre el acto mismo cognoscitivo (cualidad inmanente) y el objeto a que el acto directamente se termina. Y de todos modos eso ya es mezclar cuestiones.

Pero, en tercer lugar, es aún menos lícito afirmar, como lo hace Farges, que la tal imagen hace *mediata* o especular la cognición, porque dicha imagen para ninguna facultad cognoscitiva es cosa *conocida* directe et per prius ad rem externam, neque *ut quod*, neque ut *in quo cognito*, sino que es algo, *quo formaliter* sumus cognoscentes; es, en una palabra, el *conocimiento mismo*, que siempre se distingue realmente de la cosa conocida: uno de los principios fundamentales y constitutivos del sistema escolástico, según lo advierte oportunamente Mauricio Wulf en su hermosa *Historia de la Filosofía Medioeval.*

Del modo de hablar de Mons. Farges seguiríase que los tomistas, al admitir el verbo en el entendimiento, y por cierto realmente distinto del acto cognoscitivo formal, convierten todos nuestros conocimientos intelectuales en *mediatos* o especulares.

Pero no es esto lo peor; lo peor e inconsecuente es deducir contra Suárez las graves consecuencias de subjetivismo, agnosticismo, inmanentismo y ocasionalismo.

***

13. Es verdaderamente injusto hacer a Suárez partícipe del subjetivismo. ¿Cuándo ha enseñado Suárez que en la visión percibamos la impresión y no los objetos sensibles exteriores? Precisamente, ¿quién mejor que él expresa la naturaleza del conocimiento en aquellas palabras célebres (de Angelis, l. 2, c. 3 n. 7), que el conocimiento es imagen y asimilación del cognoscente a lo conocido, según es principio filosófico y dogma recibido en teología? «Et imprimis supponimus, de ratione intellectionis imo et

cognitionis esse, ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma, et principium in philosophia et theologia communi consensu receptum, et ab ipsa experientia acceptum. In sensibus enim externis, praecipue in visu, qui maxime est sensus disciplinae, experimur, visionem fieri per quamdam intentionalem assimilationem videntis ad objectum visum.»

Es injusto acusar de subjetivista a Suárez con ocasión del texto de Santo Tomás, porque ni de allí ni de ningún otro texto de Suárez se deduce tal cosa. Suárez trata *(De anima* l. 3 c. 3), de defender que el conocimiento sensitivo no es la mera recepción de la impresión, ni se identifica con la potencia o la especie, y eso contra Cayetano. Por tanto, más bien a Cayetano, a quien en este lugar refuta Suárez, pudiera argüír Farges de subjetivismo.

«Opposita nihilominus sententia, dice Suárez, est mihi certa, actum cognoscendi esse specialem qualitatem realiter distinctam a potentia etiam per speciem informatam. Est communissima *in lib.* 2 *de Anima, cap. 5,* ubi Philoponus, Themistius, Simplicius, et alii expositores, idemque Themistius *lib. 3, cap. 15,* pronuntiat notionem esse animae actionem; et *de memoria et reminiscentia, cap. 11,* imaginationem non esse impressionem speciei. Commentator *lib. 2, text. 149.* Galenus 7, *de placitis, cap. 14.* Gregor. Nyssenus *de viribus animae, cap. I, et 4.* Nemesius *lib. de natura hominis, cap.* 4, idem sentit S. Thomas passim, specialiter de veritate *quaest. 8, quodlibet, 7, art. 2.* et locis statim citandis, Capreol. *in I. dist. 35, quaest. I, conclusione 3, et in 3, dist. 14, et in 4, dist. 49, quaest. I, conclusione I.* Ferrar. *I contra gentes, cap. 44 et 45, et lib. 2, cap.* 47. Caiet. ETIAM SIBI CONTRARIUS I *part. quaest. 12, art. 5 et 11,* aperte distinguit actum cognoscendi a receptione speciei (1).

14. *Fere sapit calumniam* citar allí sin fundamento a Suárez como dando origen al «ocasionalismo y harmonía prestablecida»,y siendo así que en lugar oportuno expresamente y con censuras aun teológicas, rechaza el ocasionalismo: «Dicendum tamen est primo, agentia creata vere ac proprie efficere efectus sibi connaturales et proporcionatos. Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam, juxta doctrinam Catholicam, certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Thomas stultam appellavit, ob posteriorem, vocare possumus temerariam et erroneam; ideoque merito rejicitur ab omnibus

(1) *De anima*, l. 3.º c. 3. n. 2.

philosophis et Theologis; Aristoteles enim, quamvis numquam oppositam sententiam expresse retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere» (1).

15. «La teoría [de Suárez] dice Farges (p. 187), equivale a una confesión de la impotencia de la humana razón que, no acertando a explicar la acción, la *niega* más o menos abiertamente... teoría en la que nada halla el autor aceptable «nous ne trouvons rien à retenir» (187). Claro está que, según la exposición e interpretación hechas por Farges, fácilmente puede ocurrir esa idea; pero un estudio reposado y hondo de la materia en Suárez, más bien convence de la seguridad y aplomo con que el gran metafísico, que siempre o casi siempre sigue aquí a Santo Tomás, aunque otra cosa le parezca a Mons. Farges, llega al fondo de tan difícil cuestión.

Asombra aún más, si cabe, la afirmación de Farges, que «si se ha llegado a llamar a Suárez el *gran corruptor de Santo Tomás*, en ninguna parte aparece más justificado tal calificativo que en esta teoría de la acción causal o transitiva (187)»; lo cual, por no decir otra cosa, revela bastante ligereza e inconsideración.

16. Todavía querríamos ser nosotros muy indulgentes con Mons. Farges y suponer por un momento que tiene razón en los puntos que ataca. Sólo le preguntaríamos una cosa: ¿Cómo concilia las premisas con las consecuencias? Porque aquellas versan sobre puntos muy sutiles, puntos metafísicos, en todo el rigor de la palabra, casi imperceptibles, muchos de ellos muy difíciles y controvertidos por varios autores y escuelas, como puede verse extensamente en Suárez; y en alguno de ellos no es muy clara la mente de Santo Tomás; y en cambio, las consecuencias que deduce y anatemas que lanza Farges contra Suárez, son verdaderamente terribles y gravísimas. Pues ¿cómo de tales minucias y pequeñeces, cuyo exacto sentido y alcance apenas llegan a percibir a veces claramente las inteligencias más agudas, deduce el au or contra el «Eximio Doctor» consecuencias tan crasas y enormes, como son las de subjetivismo (dígase lo mismo de las de inmanentismo y agnosticismo y ocasionalismo)? ¿Cómo de puntos tan ambiguos, dudosos y controvertidos infiere consecuencias tan terminantes y categóricas? Quien ha leído a Suárez, y singularmente en esta cuestión, verá que si siempre, procede aquí, si se quiere, con mayor amplitud y serenidad, con gran fidelidad en citar, con gran lealtad en exponer y con gran

---

(1) *Metaphys.*, Disp. XVIII. s. I, n. 5 y sigs.

imparcialidad en refutar. Cuán lejos está esto de aquello: «Rien de plus perfide qu'une telle methode».

Francamente, poco afortunado y muy equivocado hallamos a Farges en la interpretación de los textos de Suárez; sin ser esto, con todo, lo más lamentable: lo que de ningún modo puede pasar, si es que él mismo Farges no quiere perjudicarse a sí mismo, y así sólo, son las falsas y gravísimas consecuencias que deduce o insinúa contra Suárez. Porque ¿qué especie de lógica pudo jamás autorizarle para de tales antecedentes derivar tantas y tan odiosas consecuencias? Seguros estamos de que aparte de algunas equivocaciones en que pudo incurrir e incurrió sin duda, no sólo cuando se separa de Santo Tomás sino también cuando no se separa, porque también el mismo Santo Tomás se equivoca a veces, fuera de esto, seguros estamos de que ni Farges ni otro alguno podrá legitimar esas gravísimas consecuencias. A la vista están los saltos líricos, a la vista las repetidas confusiones de la acción con el término de ella, de la pasión con el efecto, de la relación como constitutivo de la acción con la relación como consectario del constitutivo de la acción...

Razón tiene Farges en suponer que sus lectores [imparciales] quedarán algo atónitos e incrédulos ante afirmaciones tan inuaditas, ante deducciones tan desmesuradas y espeluznantes, que a filósofos y teólogos de los pasados siglos, ni por asomo les vinieron a la mente...

Es un error creer que, mientras a Aristóteles y a Santo Tomás sólo tras largas y serenas reflexiones se les puede entender en estas sutiles y elevadas cuestiones de la Metafísica, para penetrar y juzgar a Suárez, que en su monumental Metafísica, admiración de propios y extraños, desentraña con criterio sólido, con elevación de miras, con gran amplitud, con vasta erudición, análisis concienzudo, y profundidad pasmosa los puntos más abstrusos de la filosofía, basta una rápida ojeada, para lanzar anatemas contra uno de los más venerados y sabios doctores de la Escuela.

Y pues tanto se procura divorciar o separar a Suárez de Santo Tomás, haremos para terminar una observación. Es un fenómeno psicológico frecuente que cuando vemos muy ensalzado a un individuo, aunque lo merezca, como sucede con el doctor Angélico, y que las alabanzas se repiten un día y otro día, sin querer sufrir el menor lunar o eclipse en medio de ese resplandor de alabanzas, se produce de hecho, ya que no de derecho, más bien un efecto contrario, ora porque no sufre el corazón humano ver en un hombre mortal y falible un cúmulo de alabanzas sin mezcla de ninguna sombra o equivocación, ora porque *ab assuetis non fit passio* y la

costumbre desvirtúa la viveza del afecto; y viceversa, cuando vemos atacado a un personaje eminente un día y otro día, bajo un aspecto y otro, como en estos últimos tiempos está sucediendo con Suárez, sin que aparezca el menor deseo de ponderar sus buenas cualidades, ¡ah! entonces—tal es la contextura psicológica del hombre—se provoca en nosotros una como reacción, y llegamos a concebir, precisamente por eso, mayor aprecio y estima de él. Esto segundo lo conseguirán mal que les pese, los que habitual y sistemáticamente atacan a Suárez; lo primero no lo conseguirán de nosotros, al menos respecto de Santo Tomás, por la elevadísima idea y la sincera y profundísima devoción que le tenemos, y también porque, digan lo que quieran los émulos de Suárez, de nada de ello ha tenido ni tiene la culpa el Angélico Doctor, pues no es él ni ha podido ser y seguramente no querrá ser quien siembre esa discordia entre el gran maestro y su gran discípulo.

E. Ugarte de Ercilla

Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo.

EL PROTO-EVANGELIO ESTUDIADO A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DE SAN PABLO

INTRODUCCION

Hecho a primera vista extraño: San Pablo no pronuncia, ni una vez siquiera, el dulcísimo nombre de María. Con todo, a poco de reflexionar se adivina fácilmente la razón. En Cristo existen dos órdenes de relaciones: unas más personales e intrínsecas, otras más oficiales, ministeriales y jerárquicas. Ahora bien, en aquellos primeros momentos de la predicación evangélica era ante todo menester asegurar y poner de relieve el carácter, por decirlo así, oficial y público de Cristo en su persona y en su obra; lo demás vendría de suyo, espontáneamente. De ahí proviene la relativa oscuridad que oculta y como eclipsa a María en aquellos primeros días de la expansión evangélica; es que María pertenece al orden de las relaciones más personales e intrínsecas con Cristo. Es María la Reina madre que, con toda su dignidad y majestad, con todo su influjo en el corazón del Rey su Hijo, con toda la veneración y cariño que le profesan los vasallos, no tiene, sin embargo, parte oficial en el gobierno; no da leyes ni reales órdenes, no reparte cargos ni otorga condecoraciones. Este eclipse de una reina madre existe principalmente en los días de conquista o de constitución de un reino; es necesario que antes el Rey tome posesión de su trono y posea pacíficamente sus estados, para que la atención de los vasallos se fije debidamente en la reina madre. De ahí el silencio que respecto de María guarda Pablo, el heraldo del divino Rey, el primer propagandista de su reino entre la gentilidad. No es, pues, de maravillar que en aquellos prime-

ros momentos de conquista y consolidación toda su atención se fijase casi exclusivamente en el Rey. Y cuando el honor incomunicable de este único Rey parecía peligrar, el corazón de Pablo se estremecía; y al impulso de su emoción parecía tratar con menos consideración y aun con desdén y enojo a los que alguien presentaba como rivales del Rey, por más inocentes que fuesen; y entonces el celo por la honra del Rey ponía en su boca frases, en apariencia, duras para con el príncipe de los apóstoles o para con los mismos ángeles. El ideal de Pablo era: *todo y en todas las cosas, Cristo.* Mas una vez asegurada ya la preeminencia soberana del Rey, nadie más generoso que Pablo en enaltecer a los fieles servidores de Cristo. En particular, respecto de la Virgen Santísima, basta recordar que el documento inspirado en que más de relieve aparecen las prerrogativas de la Madre de Dios, son precisamente los dos primeros capítulos de San Lucas, el Evangelio por excelencia de San Pablo y la parte más paulina de él. El Evangelio que la antigüedad cristiana miraba como una reproducción de la predicación evangélica de San Pablo es el que podemos llamar Evangelio de María.

Mas si para la construcción del edificio de la Mariología San Pablo apenas ofrece materiales, en cambio suministra algo que, puestos los materiales, no vale menos que ellos. San Pablo nos da los fundamentos, la estructura, la trabazón y armonía de la Teología mariana. Sin metáforas, osamos afirmar que los principios fundamentales que sostienen, informan, ilustran y fecundan la Mariología, se hallan en las Epístolas de San Pablo con mayor luz y fuerza que en ningún otro escritor inspirado.

Tal es el pensamiento que ahora deseamos poner de manifiesto. No puede negarse que en los tiempos modernos la Mariología ha adelantado notablemente, hasta constituírse en rama distinta de la Teología; pero no es menos cierto que todavía queda mucho por hacer para dar a la Mariología toda su consistencia, amplitud y dignidad; y una de las cosas que principalmente hay que hacer es sacar de la Teología, o mejor de la Cristología o Soteriología de San Pablo los principios luminosos que esclarecen y gobiernan toda la Mariología.

Para que nuestra investigación sea más provechosa, nos ceñiremos estrictamente a nuestro objeto: que no es precisamente componer una Mariología sacada de las Epístolas de San Pablo, sino más bien determinar el partido que se puede y debe sacar de ellas, iluminando con su luz los elementos mariológicos contenidos en el Proto-Evangelio.

Todo nuestro trabajo se divide naturalmente en dos partes. En la pri-

mera presentaremos el principio fundamental de la Mariología a la luz de la Teología de San Pablo. En la segunda especificaremos las aplicaciones, derivaciones o conclusiones de este principio, siempre inspiradas en la Teología del grande Apóstol.

La razón de esta división dista mucho de ser arbitraria: desde nuestro punto de vista es casi de absoluta necesidad. En efecto, por una parte la fuente bíblica más copiosa y clara de la Mariología, a lo menos después de los dos primeros capítulos de San Lucas, es el llamado Proto-Evangelio (Gén. III, 15), en que se presenta a María como «la Mujer» que mantiene eterna e irreconciliable enemistad con la serpiente, «la Mujer», de quien nace la «Descendencia», que ha de luchar con la misma serpiente y le ha de quebrantar la cabeza. Por otra parte, uno de los aspectos más luminosos y fecundos, por no decir el más luminoso y fecundo, bajo el cual presenta San Pablo al Redentor, es el de «Nuevo Adán». El sencillo cotejo de estos dos elementos sugiere invenciblemente el considerar a María como «Segunda Eva». Los que conozcan la importancia de este carácter de María como «Segunda Eva» en la tradición patrística más antigua, y adviertan el partido que de él ha sacado la Mariología, entenderán fácilmente que este cotejo de la concepción paulina del «Nuevo Adán» con el Proto-Evangelio exige ser tratado previamente por vía de principio o fundamento. Por otra parte existen en los escritos de San Pablo multitud de textos, que, más o menos directamente, pueden ilustrar la Mariología, ya dependientemente de la consideración fundamental de «Segunda Eva», ya independientemente de ella. Todas esas aplicaciones, derivaciones o conclusiones hallarán conveniente cabida en la segunda parte.

PARTE PRIMERA

MARÍA SEGUNDA EVA

La concepción paulina del Segundo Adán, del Hombre nuevo, aplicada al Proto-Evangelio, lo fecunda maravillosamente y como transfigura por completo. No sólo le comunica nueva luz y energía para derivar de él las principales prerrogativas de María, sino que consolida y amplía su principio fundamental. Es esta teoría del Apóstol a manera de injerto vigoroso, que, introducido en el organismo de un árbol ya de suyo fecundo, le comunica nuevo empuje vital, que le hace producir frutos más copiosos y

regalados. Para que se pueda apreciar esta fecundidad, es conveniente proponer de antemano, rápidamente a lo menos, el pensamiento de San Pablo.

I.—«EL NUEVO ADÁN» EN LAS EPÍSTOLAS DE SAN PABLO

Comencemos por los textos.

En dos puntos principalmente presenta el Apóstol a Cristo como «Nuevo Adán»: en el capítulo V de la Epístola a los Romanos y en el XV de la Primera a los Corintios. En el primer pasaje le presenta sobre todo como cabeza de la nueva humanidad y origen de la gracia; en el segundo, como principio de vida inmortal. Con todo, en ambos pasajes se combinan y matizan los dos aspectos, de suerte que mutuamente se explican, atraen, completan e ilustran.

El texto a los Romanos es sin duda más importante, pero también mucho más complejo y aun complicado. Como no es éste lugar propio para largos comentarios, procuraremos que la presentación externa le comunique la mayor claridad posible.

I.—*El hecho:* Por tanto, como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, por el pecado, la muerte, — y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron; porque anteriormente a la ley existía el pecado en el mundo; mas, no habiendo ley, el pecado no se imputa: sin embargo, reinó la muerte desde Adán a Moisés, aun sobre los que no habían pecado a imitación de la transgresión de Adán, que es figura del que había de venir...—

II.—*Contraste:* Pero no fueron de la misma manera la ofensa y el don.
Porque si por la ofensa de uno solo los que eran muchos murieron,
mucho más la gracia de Dios, y el don en la gracia de un solo hombre Jesu-Cristo, sobreabundó en los que eran muchos.
Y no fué el don como por uno que pecó:
porque la sentencia procede de uno solo para condenación,
mas el don toma principio de muchas ofensas para justificación.
Porque si por la ofensa de uno solo la muerte reinó por culpa de este solo,

mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia, reinarán en la vida por solo Jesu-Cristo.

III.—*Semejanza:* Así, pues, como por la ofensa de uno solo recae la condenación sobre todos los hombres,
así también por la justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida.

Porque como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituídos pecadores los que eran muchos,
así también por la obediencia de uno solo serán constituídos justos los que son muchos.

Conclusión: Mas la ley entró de por medio para que la ofensa creciese;
mas donde creció el pecado, sobreabundó la gracia:

para que, como reinó el pecado en la muerte,
así también reinase la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesu-Cristo Señor nuestro (Rom. 5, 12-21).

El pasaje paralelo de la Primera a los Corintios, sin alcanzar la profundidad y trágica grandeza del anterior, es en cambio más luminoso y da lugar a más aplicaciones.

Cristo ha sido resucitado de entre los muertos,
primicias de los que duermen.
Porque, pues, por un hombre vino la muerte,
también por un hombre la resurrección de los muertos.
Porque como en Adán todos mueren,
así también en Cristo todos serán vivificados.
Mas cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo;
luego los que son de Cristo, en su advenimiento...
Es menester que él reine, hasta que Dios le ponga debajo de los pies a todos los enemigos.
El postrer enemigo destruído será la muerte...
Si hay cuerpo animal, le hay también espiritual.
Así también está escrito: «Fué hecho el primer hombre, Adán, alma viviente»:
el último Adán, espíritu vivificante.
Sólo que no es primero lo espiritual, sino lo animal; luego lo espiritual.
El primer hombre, de tierra, (era) terreno;
el segundo hombre (viene) del cielo.
Cual el terreno, tales también los terrenos;
y cual el celeste, tales también los celestes.

Y como llevamos la imagen del terreno,
llevemos también la imagen del celeste (1 Cor. 15, 24-26; 44-49).

Tales son los textos. Su importancia y dificultad exige algunas reflexiones.

En general, dos son como los polos de esta concepción de San Pablo: 1) la analogía del Segundo Adán con el primero en la solidaridad con la humanidad entera, que encierran en sí y representan; 2) el contraste radical entre ambos: por su mutua oposición o contrariedad, por las incomparables ventajas que el segundo hace al primero, y por el exceso o sobreabundancia del bien sobre el mal: triple contraste de reversión, de superioridad personal y de preponderancia real.

A la luz de esta analogía y de este contraste, veamos más en particular cómo San Pablo presenta a cada uno de estos dos personajes, que cifran y personifican en sí toda la humanidad.

Adán.—«Por uno todos, en uno todos». No existe en el orden moral ninguna unión tan estrecha como la de la humanidad entera con Adán. Ni la ciudad, ni la familia, ni otra sociedad humana, tienen entre sí tan fuerte cohesión. Todos los hombres estaban representados, encerrados, contenidos moralmente en Adán. Adán era como el centro de atracción del mundo humano, la cabeza de un organismo inmenso y compacto. Entre Adán y sus hijos existía comunión vital, solidaridad única e incomparable. La suerte de Adán había de ser la suerte de todos; y, lo que más es, a la voluntad de Adán estaban vinculadas las voluntades de toda la humanidad; y la justicia o transgresión de Adán había de ser justicia o pecado universal de todos los hombres.

Adán pecó, y todos pecamos en él. Los efectos fueron desastrosos. El pecado invadió el mundo, y como déspota asentó en él el trono de su imperio universal. La corrupción moral que siguió al primer pecado fué espantosa. Y «por el pecado la muerte», cuyo cetro de hierro se extendió sobre todos los desgraciados hijos de Adán, sin perdonar uno solo. Todos los hombres cautivos y esclavos del pecado y de la muerte.

Cristo.—Adán, al arrastrar en su crimen y su ruina a la humanidad entera, mereció ser destituído de su honorífica jefatura. Y lo fué. El lugar de Adán fué ocupado por Cristo. En vez de Adán, Cristo es la cabeza, el príncipe, el padre de la humanidad.

La nueva solidaridad es más compacta que la primera. Al descomponerse el viejo organismo, surge un organismo más perfecto, más sólidamente trabado, eternamente indestructible. Toda la humanidad, como dis-

gregándose del viejo Adán, es atraída, asociada, adherida, trabada a Cristo.

En esta unión de la humanidad a Cristo y en Cristo hay como tres grados. Una unión menos estrecha, meramente moral y análoga enteramente a la unión precedente con Adán, es anterior a la muerte de Cristo. Cuando Cristo moría por nosotros, y nosotros en él, ya nosotros estábamos de alguna manera, jurídicamente, representados e incluídos en Cristo. A la muerte y resurrección de Cristo siguió una unión mucho más compacta. Al morir nosotros en Cristo, y con nosotros el hombre viejo, en cierto modo quedó suprimida nuestra antigua personalidad, y fuimos como absorbidos por la persona y la vida de Cristo. Místicamente éramos ya miembros de Cristo. Pero todo esto era aún virtual y potencial. Para que esta unión mística se hiciese actual y real habíamos de ser regenerados en Cristo y ser incorporados en él por la fe y el bautismo. Entonces, finalmente, la agregación se convirtió en inefable unidad e identidad. Entonces quedó definitivamente formado el cuerpo místico de Cristo, el Cristo místico, en el cual halla su más adecuada verificación la misteriosa expresión de San Pablo «*En Cristo Jesús*».

Los efectos de esta nueva solidaridad son maravillosos. Al reino del pecado y de la muerte sucede el reino de «la gracia por la justicia para la vida eterna». Los hombres, favorecidos por la gracia de Dios y de Cristo, reciben el don de la justicia, con la cual quedan intrínsecamente justificados, participando y reproduciendo en sí la justicia de Cristo. Verdaderamente la gracia de Dios reina, triunfa, se desborda. Y por la gracia los justos reinan y reinarán eternamente en la vida, todo por mediación de Jesucristo, Señor nuestro. Ni será solo el espíritu quien participe de la vida de Cristo. Si por un hombre sobrevino la muerte, por otro vendrá la resurrección de los muertos. Cristo es como las primicias de la resurrección; pero a las primicias seguirá toda la mies. La muerte, la última potencia hostil, será finalmente destruída. Y no será el cuerpo de la resurrección como este cuerpo grosero que se arrastra por la tierra. Al cuerpo animal, terreno, sucederá un cuerpo, como dice San Pablo, espiritual, celeste, modelado a la imagen del Hombre celeste, «espíritu vivificante». A la podredumbre, a la miseria, a la impotencia, a la grosería de un cadáver en putrefacción, o reducido a polvo, sucederá la inmortalidad incorruptible, la belleza radiante, la agilidad robusta, la delicadeza émula de los seres inmateriales. Con el influjo prepotente del espíritu el cuerpo glorioso quedará sustraído a las leyes más deprimentes de la materia y remedará las

propiedades de los mismos espíritus, transfigurado a imitación del Nuevo Adán resucitado. «Cual el celeste, tales también los celestes».

II.—LA NUEVA EVA SUGERIDA POR SAN PABLO.

Ahora apliquemos la teoría del Apóstol a la Mariología del Proto-Evangelio.

En esta aplicación se puede proceder de dos maneras: 1) Aplicando simplemente a la narración del *Génesis*, y a la argumentación teológica fundada en ella, la concepción paulina del Segundo Adán. 2) Buscando y recogiendo en San Pablo los elementos de una argumentación teológica semejante, que, sin fundarse directamente en la narración del *Génesis*, viene, por lo mismo, a confirmarla. La primera manera, en medio de su sencillez es, sin duda, más eficaz y fecunda; la segunda es más bien una confirmación. Aunque, por otra parte, el primer procedimiento, fundado solamente en afinidades intrínsecas, ofrece únicamente una base para la comparación; el segundo, más positivo y documental, no solamente da margen a la comparación, sino que además parece la solicita y promueve.

1. *El Proto-Evangelio a la luz del «Nuevo Adán».*—En el Proto-Evangelio la raíz (lógica) de todas las prerrogativas de la Mujer está en su estrecha asociación a la «Descendencia» y en su oposición a la serpiente; lo cual da a la Mujer un lugar preferente y único. Ahora bien, en la concepción paulina la solidaridad del Nuevo Adán con la nueva humanidad es mucho más compacta y consistente que en el *Génesis;* la oposición del Hombre nuevo y de todo lo que en sí encierra, con el principio del mal, es igualmente más vigorosa y mucho más comprensiva y fecunda. Además, la significación o posición histórica del Nuevo Adán tiene en San Pablo un relieve que no posee en el *Génesis.*

Ya sola esta consideración hace subir de punto inmensamente todas las prerrogativas de la Mujer expresadas en el Proto-Evangelio. Si éstas se fundan en su solidaridad con Cristo, en su oposición con el principio del mal, en su posición única en la historia; claro está que, creciendo, como crecen en San Pablo, esta solidaridad, oposición y significación, crecen y se afianzan en la misma proporción las prerrogativas fundadas en ellas. En suma: San Pablo cifra toda la redención en el Nuevo Adán, como toda la ruina estaba cifrada en el Antiguo Adán. Por otra parte, el incalculable exceso del Nuevo Adán sobre el primero, y del bien sobre el

mal, dan a la fuerza salvadora y bienhechora del Hombre nuevo más eficacia que la que tuvo la fuerza destructora del antiguo. Por consiguiente, cuando más no hubiese, aunque San Pablo no diese margen para asociar al Nuevo Adán la Nueva Eva, bastaba el mayor relieve dado al Nuevo Adán para que las prerrogativas de la Segunda Eva, anunciadas en el *Génesis* y conocidas ya, por tanto, de antemano, adquiriesen mayor realce y consistencia. En realidad, la transfiguración del Segundo Adán, obrada por San Pablo, transfigura igualmente a la Segunda Eva.

2. *La Nueva Eva sugerida directamente por San Pablo.*—Pero el Apóstol hace algo más: si no habla explícitamente de la Segunda Eva, sugiere positivamente su asociación al Nuevo Adán. Recojamos estos indicios sueltos, que, si cada uno en particular pudiera dejarse de tomar en cuenta, con todo, tomados en conjunto son harto significativos.

Primeramente asienta San Pablo como principio, que después desenvuelve y especifica, que «Adán es el tipo del venidero». De lo cual se sigue que esta representación figurativa de Adán respecto de Cristo se extiende, a lo menos, a los elementos esenciales o más importantes que hubo en la ruina, y que habían de hallar correspondiente contraste en la reparación. Ahora bien, conforme á la narración genesíaca, la parte de la mujer en la prevaricación del primer Adán es manifiestamente importante, por no decir esencial. Luego en la reparación, en que se desandan los malos pasos andados por nuestros primeros padres, ha de concederse a la mujer un papel análogo, si bien en orden inverso, al de la antigua Eva. Para que se entienda mejor lo legítimo de este raciocinio, recuérdense las aplicaciones que hace el mismo Apóstol, con mucho menor fundamento sin duda, de la historia del antiguo Israel según la carne al nuevo pueblo de Dios (1 Cor. 10, 1-11), donde establece el principio que «Esas cosas resultaron figuras respecto de nosotros... Estas cosas les acontecían en figura, y fueron escritas para nuestro aviso.»

Pero rasgos más concretos tiene aún el Apóstol. Primeramente asocia al hombre la mujer: «Ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer». Y añade con visible alusión al primer hombre y a la primera mujer: «Porque como la mujer procede del varón, así el varón viene al mundo por medio de la mujer» (1 Cor. 11, 11-12).—Además, y es lo más importante, el mismo Apóstol señala la parte que tuvo Eva en el primer pecado: «Temo no sea caso que como la serpiente sedujo con su astucia a Eva, así sean depravadas vuestras inteligencias de la sencilla lealtad y de la santidad que debéis a Cristo» (2 Cor. 11, 3). Y más explícitamente en su Primera a

Timoteo: «Porque Adán fué formado primero, después Eva. Y Adán no fué engañado, mas la mujer, engañada, incurrió en transgresión» (1 Tim. 2, 13-14). Donde señala el Apóstol la triple cooperación, o mejor dicho, procedencia o causalidad de Eva en el pecado: en cuanto ella fué la engañada por la serpiente, ella la primera en violar el precepto de Dios, y sobre todo, ella fué la que indujo a Adán a pecar, pues él no fué engañado por la serpiente infernal.—Todos estos indicios adquieren mayor fuerza, si se considera que San Pablo alude visiblemente a la narración del Génesis, que tenía tan bien conocida.

Otro indicio no despreciable es la expresión, por tantos títulos notable, que emplea el Apóstol para significar la encarnación y nacimiento de Cristo: «factum ex muliere», «hecho de una mujer» (Gál. 4, 4), que con manifiesta alusión reproduce la expresión del Génesis «Semen Mulieris», «Descendencia de la Mujer», donde señala la relación de la Nueva Mujer con el Nuevo Adán.

En conclusión: al dar San Pablo tanto relieve al Nuevo Adán, y, por otra parte, al asociar, conforme a la narración del Génesis, la mujer al varón, y subrayar la parte de la primera mujer en el primer pecado, parece como que nos pone en la boca el nombre de la Segunda Eva, asociada al Segundo Adán y a su obra de reparación.

Las aplicaciones que vamos a hacer de este principio fundamental mostrarán toda su solidez y relieve, todo su alcance y fecundidad.

PARTE SEGUNDA

APLICACIONES DEL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

LAS PRERROGATIVAS DE LA SEGUNDA EVA

Las prerrogativas, excelencias, gracias y privilegios de la Segunda Eva se distribuyen naturalmente en tres órdenes. 1) Ocupa el primer lugar la maternidad divina, raíz, origen y centro de todos los demás privilegios, a la cual hay que asociar, como propiedad o modalidad suya característica, la perpetua virginidad. 2) En segundo lugar se ofrecen las disposiciones morales de esta maternidad, esto es, su perfecta santificación, que comprende la Concepción Inmaculada, la total inmunidad de pecado actual, y la extirpación del fómite de pecado y, por fin, la plenitud de gracia. 3) Vie-

nen en tercer lugar otros privilegios que son como consecuencias, derivaciones o ampliaciones de la divina maternidad, es a saber, la maternidad espiritual respecto de los hombres, los oficios de corredentora y de medianera universal, y su resurrección anticipada y gloriosa asunción a los cielos.

Quizá otro orden en la numeración de estos privilegios sería más rigurosamente científico. Convenimos, por ejemplo, en que lógicamente el carácter y oficio de Corredentora se sigue más directa e inmediatamente del carácter fundamental de la Nueva Eva, que no la Concepción Inmaculada. Parece, con todo, exigir esta inversión una razón poderosísima, que no es precisamente la prioridad cronológica de la Concepción Inmaculada, sino el grado de su certeza dogmática, que servirá de base a toda nuestra argumentación. En efecto, la definición dogmática no sólo nos certifica con certeza de fe que la Virgen María fué concebida sin pecado original, sino que al fundarse en el Proto-Evangelio y en el carácter de Nueva Eva, acredita y corrobora de antemano todos los raciocinios análogos que de este carácter fundamental de María deduzcan otros privilegios, igualmente contenidos en él, principalmente los que de él se deriven más inmediatamente que la misma Concepción Inmaculada, como es el oficio de Corredentora.

El plan o método de nuestra argumentación coincide con el objeto de nuestro trabajo: hacer ver la nueva luz que adquieren a la luz de la Teología de San Pablo estas prerrogativas de María, contenidas en la narración del Génesis. En otras palabras: veremos qué fundamento tienen en el Proto-Evangelio en sí considerado estas prerrogativas, para entender luego toda la fuerza y esplendor que les comunica la concepción paulina del «Nuevo Adán» y, en general, toda la Teología de San Pablo.

I.—MATERNIDAD Y VIRGINIDAD

A. Maternidad divina de María.

En el Proto-Evangelio, que la Mujer prometida sea madre del Reparador está tan claro, que el mismo Reparador no tiene otro nombre que el de «Descendencia» o hijo de la Mujer. Lo que no está claro, lo que allí apenas se insinúa es que el futuro Reparador sea el mismo Dios en persona. Viceversa: en San Pablo la maternidad de María respecto de Cristo sólo se afirma incidentalmente y sin pronunciar el nombre de la Madre; en cambio, la divinidad del Nuevo Adán, y consiguientemente el carácter divino

de la maternidad de María está expresado con toda claridad y bajo sus múltiples aspectos. Así las dos fuentes de la Teología mariana se explican y completan mutuamente.

A cuatro series o grupos pueden reducirse los textos de San Pablo que se refieren a la maternidad divina de María.

A. La primera serie comprende todos aquellos textos que explícita o implícitamente afirman la divinidad de Cristo. De estos textos el más importante para el objeto presente es el de la Epístola a los Romanos (9, 5), porque además de proclamar categóricamente la divinidad del Salvador, habla al mismo tiempo de su origen humano: «De quienes (de los judíos), dice, son los Patriarcas, y de quienes (procede) Cristo según la carne, quien es sobre todas las cosas Dios bendito por (todos) los siglos». En este texto, lo mismo que en otros muchos, atribuye el Apóstol a un mismo sujeto o persona propiedades divinas y propiedades humanas, confesando con ello la unidad personal de las dos naturalezas divina y humana. Y en general, es bueno notar aquí que los más de los textos y los más eficaces para probar esta unidad de persona de las dos naturalezas, y consiguientemente la llamada comunicación *de idiomas*, se hallan en las epístolas de San Pablo. Luego con sólo esto se obtiene que la Madre de Cristo es verdadera Madre de Dios, no ya solamente porque Cristo es Dios, sino además porque precisamente se le llama Dios, cuando se habla de su origen humano.

B. Otra serie de textos habla del origen o nacimiento humano de Cristo. El más importante es el ya antes citado de la Epístola a los Gálatas (4, 4), en que se dice de él que «fué hecho de una mujer», la cual, aunque no se la nombre, es, claro está, su Madre, la Virgen María. Cada uno de los dos elementos de esta expresión: «fué hecho» y «de mujer», tienen especial significación. «Fué hecho», como ya lo notó con singular energía San Beda el Venerable, expresa vigorosamente la consustancialidad humana de Cristo con su Madre;—«de mujer», o «de una mujer», es, según ya hemos advertido, una alusión manifiesta al Génesis.

En otros textos se dice de Cristo que es, o se hizo, del linaje de David (Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8), o del linaje de Abrahán (Gal. 3, 16). Donde son de notar dos cosas, que no carecen de importancia. Es la primera, que nunca se dice de Cristo que sea del linaje de Adán, como se dice que es del linaje de David o de Abrahán o de Judá (Hebr. 7, 14). Es que Abrahán, Judá o David conservan su propio ser, carácter o representación, como padres del Mesías; Adán, en cambio, por no haber sabido mantener el lugar

preeminente, en que Dios le había colocado, de padre y cabeza de los hombres, desaparece, se eclipsa, y queda suplantado o sustituído por Cristo. Así que Cristo no es hijo de Adán, sino otro Adán, el Hombre nuevo, que anula al primero y se pone en su lugar.—La segunda cosa digna de notarse es que el llamar a Cristo preferentemente hijo de David y de Abrahán, como también lo hace San Mateo en el título de su Evangelio (1, 1), tiene su razón de ser en que las promesas mesiánicas más espléndidas se hicieron principalmente a estos dos patriarcas: el padre de la raza hebrea y el fundador de la dinastía real mesiánica. Ahora bien, a su nacimiento de María debió Jesús el ser hijo de Abrahán, el pertenecer al pueblo de Dios, y el ser heredero del trono real de David, su padre.

C. Otra serie de textos ponen de relieve la solidaridad de la sangre, que existía en el pueblo de Dios, y consiguientemente, la estrechez de las vínculos naturales entre Jesús y María. En este sentido, además del texto antes citado de la Epístola a los Romanos (9, 5), pueden recordarse estos otros: «Si las primicias son santas, también lo es la masa; y si la raíz es santa, también las ramas» (Rom. 11, 16).—«(Los Judíos) en virtud de la elección (divina) son amados (de Dios) a causa de los Padres» (Rom. 1,18). Sin duda que al aplicarse a la Virgen estos testimonios han de invertirse; no son aquí las primicias las que santifican la masa, ni la raíz la que santifica la rama ni es la madre la que en virtud de la divina elección hace al Hijo amado de Dios, sino al contrario; pero la inversión, en este caso, lejos de disminuír o desvirtuar la fuerza de la aplicación, más bien la acrecienta y multiplica (Cf. también Rom. 1, 16; 3, 1; 9, 3).

D. Finalmente, una cuarta serie de textos sirve para poner de manifiesto la excelsa dignidad y la situación única e incomunicable de la Madre de Dios. Estos textos hablan ciertamente del Hijo, comparado con los siervos o ministros de la casa de Dios, sean éstos Moisés o los Angeles; pero está claro que lo que se dice del Hijo en la casa o familia de Dios, vale también proporcionalmente de la Madre.

Del Hijo, comparado con los Angeles, dice el Apóstol en la Epístola a los Hebreos: que ha sido «constituído tanto más excelente que los Angeles, cuanto respecto de ellos ha heredado un nombre más aventajado. Porque ¿a quién de los Angeles dijo (Dios):

Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado (Ps. 2, 7)?

O también:

Yo para él seré Padre, y él para mí será Hijo. (2 Sam. 7, 14)?» (Hebr. 1, 4-5).

«Y ¿a quién de los Angeles ha dicho (Dios) jamás:

Siéntate a mi derecha,
hasta que ponga a tus enemigos
como escabel de tus pies (Ps. 109, hebr. 110, 1)?

¿Acaso no son todos espíritus servidores, enviados a un ministerio en favor de aquellos que han de alcanzar la herencia de la salud?» (Hebr. 1, 13-14).

Y comparando al Hijo con Moisés dice el mismo Apóstol: «Moisés ciertamente fué fiel en toda la casa de Dios, a manera de criado (destinado) a (dar) testimonio de las cosas que se habían de decir (al pueblo en nombre de Dios); mas Cristo (se presenta) como Hijo sobre su propia casa» (Hebr. 3, 5-6).

De semejante manera es lícito arguír, hablando de María: Moisés, Pablo (Rom. 1, 1...), los Apóstoles todos (1 Cor. 4, 1), los Angeles mismos son ministros o siervos en la casa de Dios respecto de Jesu-Cristo, el Hijo unigénito, el Heredero: María, en cambio, es su Madre. ¿A quién, fuera de ella, ha dicho jamás el Hijo de Dios: Tú eres mi Madre, tú me has engendrado;—o, Tú eres mi Madre, yo soy tu Hijo?

En suma, en San Pablo, comparado con el Proto-Evangelio, hallan su más firme fundamento y plena justificación los principales aspectos de la maternidad divina de María; la divinidad del Hijo, que nace de María; la unidad indivisible de la persona, en quien termina la generación; la solidaridad que esta maternidad establece entre la Madre y el Hijo, y la dignidad que de ahí resulta a la Madre.

B. Virginidad de la Madre de Dios.

No deja de ser sugestiva la insinuación que hace el Proto-Evangelio de la virginidad de «la Mujer» prometida. Primeramente, a la «Descendencia» se la llama «Descendencia de la Mujer». Ahora bien, si esta misteriosa maternidad hubiera ido acompañada de la correspondiente paternidad, al padre, y no a la madre, tocaría el honor de dar el nombre a la «Descendencia». Luego señal es que no hubo padre. Además «la Mujer» y su «Descendencia» iban a ser la Nueva Mujer y el Hombre Nuevo, en sustitución de Eva y de Adán. Un Hombre y una Mujer, en vez de un hombre y una mujer. Luego otro hombre que se introdujese como padre de la «Descendencia», sobre todo, considerada la primacía del hombre sobre la mujer, perturbaría y destruiría totalmente el simbolismo figurativo. La única diferen-

cia entre el orden antiguo y el nuevo está en que la relación del primer hombre con la primera mujer era conyugal, mientras que la del Nuevo Adán con la Nueva Eva había de ser filial. Pero así como el primer matrimonio fué de uno con una, así la segunda generación fué de un Unigénito nacido de una Virgen. Donde se contiene, por lo menos, la virginidad antes y después del parto, que son sin duda las más gloriosas así para la Madre como para el Hijo.

En San Pablo, además de las consideraciones basadas en el principio fundamental, análogas a las que acabamos de hacer, existe un texto importante, ya mencionado anteriormente, y al cual tendremos que acudir aún repetidas veces. Es el texto en que se dice del Hijo de Dios que «fué hecho de una mujer». Claro que esta expresión no es una afirmación rotunda de la concepción virginal, como son los textos de Isaías, San Mateo o San Lucas; pero la alusión al Génesis, la ausencia de toda mención de varón, y lo extraño mismo de la frase, que muchos, por creerla irregular, corrigieron en otra más llana «nacido de una mujer» todo persuade que el Apóstol quiso significar que en la generación humana del Hijo de Dios no tuvo parte alguna el varón. Además es digno de notarse el contexto de la frase, según la cual «Dios envía a su Hijo, hecho de una Mujer», donde el Hijo precisamente, en cuanto hecho de una mujer, es el Hijo de Dios. Luego Dios y María son el Padre y la Madre de este Hijo único, y fuera de ellos nadie tiene parte alguna en su paternidad. Y a la verdad, no parece decoroso, como lo indica esta misma misteriosa frase del Apóstol, que una misma persona, un solo Hijo, tuviera dos padres. Dios es el único Padre, como María es la única Madre.

Otras razones, ya más remotas, pudieran aducirse del Apóstol, sobre todo lo que enseña acerca de las ventajas de la virginidad para las relaciones con Dios (1 Cor. 7, 34-35), y la condición virginal de la mística esposa de Cristo (2 Cor. 11, 2), todo lo cual parece exigir que Cristo había de juntar la virginidad con la maternidad en su divina Madre, con quien tan estrechas relaciones le habían de unir. Pero baste haber insinuado estas razones: las cuales, si para probar el hecho de la concepción virginal no tienen la fuerza demostrativa de los testimonios explícitos de Isaías o de los Evangelistas, a los cuales hay que acudir en definitiva para comprobarle invenciblemente, tienen en cambio la ventaja de relacionarle con los principios teológicos en que se funda, y de presentarle sintéticamente dentro del sistema integral de la Mariología.

José M. Bover.

(Continuará.)

BOLETÍN DE TEOLOGÍA HISTÓRICA

La Teología de San Cipriano.—De todos los Padres de la Iglesia del siglo III, ninguno ejerció mayor influencia en sus tiempos ni ha sido más discutido que el gran obispo de Cartago, *Caecilius Cyprianus, qui et Thascius*.

Nació a principios del siglo tercero y hasta su edad adulta vivió en el paganismo. Por San Jerónimo sabemos que enseñó retórica con gran aceptación; y ciertamente que en sus obras da pruebas de un alma ardiente y de una formación literaria nada vulgar. Convertido al cristianismo por el presbítero Cecilio, abrazó con todas sus fuerzas la nueva religión y se dedicó con ahinco a seguir de cerca los consejos evangélicos. Ordenado de sacerdote y elegido obispo por aclamación del pueblo, a pesar de su resistencia, el año 248, tuvo que afrontar una de las borrascas más furiosas que ha sufrido la Iglesia, es decir la persecución de Decio, la cual tendía a hacer, no mártires, sino apóstatas. Al conocer Cipriano el edicto del emperador, creyó conveniente apartarse de su grey y esconderse cerca de Cartago para poder guiar y animar a los cristianos vacilantes. Esta prudente conducta se la tuvo por huída vergonzosa y se la calificó severísimamente en Roma. Sin embargo, andando el tiempo se reconoció que la medida no había sido inspirada por la debilidad sino por el celo. Que esto era así, lo probó el mismo Cipriano unos años más tarde, cuando, al estallar la persecución de Valeriano, la hizo frente cara a cara, fué preso, desterrado y decapitado el 14 de setiembre del año 258, en presencia de todo su pueblo. Las actas proconsulares que de este martirio se nos conservan, dan a entender la firmeza con que el gran obispo africano confesó su fe y murió por Jesucristo.

Un compañero de los úitimos años de su vida, el diácono Poncio, escribió su biografía con un cariño verdaderamente filial y una admiración profunda. Y es que Cipriano era un hombre leal y sincero, macizo cristiano, de sólidas virtudes y de un trato tan abierto y atrayente, que cautivaba a todos, hasta a los mismos herejes. Aun en sus errores resplandecen

todas esas cualidades y se puede plenamente apreciar la lealtad con que procedía.

La influencia de San Cipriano no se limitó solamente a Africa, sino que trascendió a otras regiones, singularmente a España, como se desprende de la consulta que le hicieron las diócesis de Astorga y de León a propósito de la apostasía de sus obispos, Basílides y Marcial.

Hemos dicho que su actuación ha sido muy discutida; y esta discusión comenzó ya en su tiempo, oponiéndose a ella el clero de Roma y el Papa San Esteban. San Agustín trató de esto de una manera especial, y en nuestros días se ha vuelto sobre el tema en sendos trabajos. Contentémonos con citar el de Hugo Koch *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910, publicado en la colección de *Texte und Untersuchungen*, XXX, 1; el de Antón Seitz, que lleva el mismo título *Cyprian und der römische Primat*, Ratisbona, 1911; el de Juan Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912; el del obispo anglicano Bernard *The Cyprianic Doctrine of the Ministry*, aparecido en *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, editado por Swete, Londres, 1918; y las páginas que le dedica Batiffol en su tratado sobre *La Iglesia primitiva y el catolicismo*. De todos estos trabajos, los de Koch y Bernard están escritos con tendencia protestante, como lo son sus autores; los de los otros escritores en sentido católico.

Todos estos estudios han sido superados por la reciente monografía del benemérito P. D'Alès, que consagra un tomo entero de 432 páginas a examinar detenidamente *La Teología de San Cipriano* (1); y ha sido el que nos ha dado ocasión para escribir las presentes líneas. El volumen forma parte de la colección que bajo la dirección de los profesores de Teología del Instituto Católico de París se publica en casa del librero Gabriel Beauchesne, de la misma ciudad, con el título *Bibliothèque de Théologie Historique*. El autor de la obra es suficientemente conocido de los que se dedican a los estudios de los primeros siglos del cristianismo, por sus artículos en las revistas *Études* y *Recherches de science religieuse*, por sus hermosas obras *La théologie de Tertullien* (1905), *La théologie de Saint Hippolyte* (1906), *L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la*

---

(1) *La théologie de Saint Cyprien*, por A. D'Alès, París, Gabriel Beauchesne. Rue de Rennes, 117, 1922. 24 francos (Bibliothèque de théologie historique, publiée sous la direction des professeurs de théologie a l'Institut catholique de Paris).

Pénitence chrétienne (1914) y, finalmente, por el *Diccionnaire d'Apologétique de la Foi Catholique*, cuya dirección le está encomendada.

Y ¿cuáles son las ideas teológicas de San Cipriano con respecto a los dogmas fundamentales de la fe? Para averiguarlas, más que a argumentos externos, es necesario acudir a sus obras. Esto es lo que hace el P. D'Alès, comenzando por dar una lista completa de éstas y fijar su fecha cronológica, a fin de poder mejor indagar el desarrollo de su pensamiento. Salta a la vista y está en la conciencia de todos, que en aquellos tiempos en que aun no se habían precisado bien ciertos conceptos teológicos, y no había manuales como los que hoy poseemos, donde se definen con exactitud hasta las cuestiones más delicadas, era bastante difícil no desviarse del camino, sobre todo cuando se trataba de puntos sutiles y de solución embarazosa. Esto explica suficientemente la actitud de Cipriano en no pocos casos, como tendremos ocasión de ver más abajo.

El P. D'Alès divide su obra en cuatro libros, que llevan por título: Dios y el hombre. Fundamentos de la Doctrina. 2) La Iglesia. 3) Los Sacramentos. 4) La vida cristiana. Atengámonos en la exposición a este mismo orden.

Dice muy bien el ilustre escritor francés que San Cipriano, que era un hombre de acción y de gobierno, más que un genio creador, aporta muy pocas ideas originales a la metafísica de los dogmas, y aun éstas no son siempre exactas.

Dotado de un alma grande, y sintiendo como sentía en todo su vigor la vida cristiana, supo Cipriano profundizar en los inmensos senos de la divinidad y en las relaciones del hombre con Dios. Esto lo percibimos en su tratado sobre la *Oración Dominical*, dada por Dios a los hombres para estrechar esas relaciones. El nombre de *Dios* lo aplica por lo común al Padre o sea a la primera Persona de la Santísima Trinidad, pero también lo reivindica para el Hijo. Al explicar las condiciones que ha de tener la oración, hace el santo hincapié en una idea que le era familiar y explana en sus *Testimonia ad Quirinum*, a saber: que toda la economía de la Providencia se dirige a encaminar la humanidad al conocimiento de Cristo. Después de exponer la reprobación del pueblo judío en el primer libro, nos traza en el segundo a grandes rasgos el tratado de Cristología, comenzando por la afirmación rotunda de que el Hijo procede del Padre y terminando con su reino eternal. Cristo es, según él, la Sabiduría de Dios, por el que fueron hechas todas las cosas: el Verbo de Dios; el Salvador del género humano; el Mediador; el futuro Juez de vivos y muertos; el Rey

y el Abogado de los pecadores ante su Padre. El pensamiento de la Redención por la muerte de Jesucristo llena también una gran parte de su tratado *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. En el *De bono patientiae* desarrolla Cipriano con insistencia el admirable ejemplo que nos dejó Cristo para sobrellevar con resignación las calamidades de esta vida, y siguiendo la doctrina de San Pablo ve en la resurrección de Jesucristo el principio y la prenda de nuestra resurrección futura. Avanzando un paso más, enumera en el libro *De opere et eleemosynis* todos los beneficios que ha recibido el hombre de su criador, para concluír que es deber suyo cumplir exactamente la ley que le ha impuesto y procurar conseguir su salvación por medio de las obras de misericordia, especialmente la limosna, tan recomendada en las Sagradas Escrituras.

Entre las figuras bíblicas de Cristo cita muy a menudo las víctimas inocentes que figuraban la inmolación que había de tener lugar en el Calvario: Abel, Isaac, José vendido por sus hermanos; los tres niños del horno de Babilonia; el gran Sacerdote Zacarías inmolado en el Santuario, y, particularmente, el Cordero Pascual. Otra imagen de Cristo, de mucha trascendencia por su significación dogmática, es la de la piedra puesta en los fundamentos de Sión, la cual, desgajándose de la montaña, abate el coloso de la idolatría que tiene los pies de barro. El signo T, impreso en la frente de los fieles, el del sol naciente y otros varios poseen, según el obispo de Cartago, valor parecido.

La Persona del Espíritu Santo, aunque no tan a menudo, aparece tam bién en sus escritos; bien en relación con el bautismo del Señor, ora con la inspiración de los Profetas, ora con el don de la gracia. Se le representa en figura de paloma, porque las cualidades de esta ave se acomodan perfectamente al papel desempeñado por la tercera Persona de la Santísima Trinidad. La paloma encanta por su simplicidad, está exenta de hiel, es incapaz de morder, no tiene garras para herir, anida en los poblados, es figura de la unión y del amor. Tal es el Espiritu Santo, que procede del amor del Padre y del Hijo, y comunica a los hombres sus dones, sus inspiraciones y sus gracias.

La unidad de la naturaleza y la diversidad de las tres Personas de la Santísima Trinidad encuentran una afirmación rotunda en muchos pasajes del obispo de Cartago, singularmente en aquellos que se refieren al bautismo. Precisamente en su tiempo esta doctrina firme y segura era de una necesidad absoluta, porque, por una parte, se había alzado la herejía de Sabelio, que iba directamente contra la Trinidad de Personas, y por otra,

había quien sostenía una especie de triteísmo en la sustancia, o cierto subordinacionismo en las Personas. De ahí el que sea más de apreciar la doctrina de S. Cipriano en materia tan delicada y expuesta por aquel entonces a tantos escollos.

La unidad de Dios la defiende valientemente en su obra *Quod idola dii non sint*. Con argumentos contundentes deshace el error de los paganos que adoran a dioses ficticios de barro o fabulosos, o que están desprovistos de las cualidades que debe tener el Dios verdadero. En esta idolatría reconoce Cipriano la influencia de los demonios, a los que se honra en los altares de los ídolos. Ellos son los que se esconden detrás de los simulacros de los dioses, los que mueven los labios de los falsos adivinos, los que hacen palpitar las fibras de las víctimas y envuelven constantemente la mentira con apariencias de verdad. Todo su empeño estriba en apartar a los hombres de Dios y hacerse adorar con un culto supersticioso. Pero su poder es nulo; y cuando en los exorcismos se les conjura en nombre del Dios verdadero, al punto ceden, salen de los cuerpos de los posesos aullando, gimiendo y pidiendo que se les deje en paz. Sólo hay un Dios verdadero, el cual se hizo hombre por nosotros, tomando carne en las entrañas purísimas de la Virgen, y nos salvó con su sangre de las garras del diablo. En todo el tratado se extiende el Santo en explayar los conceptos que ya hemos visto más arriba y es inútil repetir aquí de nuevo.

Sobre los Angeles habla S. Cipriano relativamente poco, si bien no desconoce su existencia ni su oficio, que es presentar a Dios las oraciones de los justos, suplir cerca de los mártires bautizados en su propia sangre el ministerio del sacerdote, y servir de guía a los justos, como lo hizo el Arcángel San Rafael con Tobías.

Si recorriendo las páginas de los múltiples escritos de Cipriano, queremos sorprender su pensamiento con respecto al hombre, hallaremos que sostiene que fué creado inmediatamente por Dios, rico de dones de naturaleza y mucho más rico aún por los dones de la gracia. Pero Adán perdió por su pecado el favor divino, y, por lo mismo, todo hombre nacido de él contrae, al nacer, el contagio de la muerte: *Infans... recens natus nihil peccavit, nisi secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit* (De Bon. pat., 11-12; Ep., LXIV, 5, 20-22, página 720 de la edición de Hartel). Sin embargo, Dios se compadeció de él le redimió, y por medio del bautismo le infunde una vida nueva y sobrenatural. Esta idea, familiarísima al Santo, descuella de un modo sorpren,

dente en su tratado *Ad Donatum*. Es curioso advertir con qué precisión señala la naturaleza de la gracia, hablando ya, aunque veladamente, de la habitual y de la actual, de los efectos que en el alma produce, convirtiendo a los hombres en raza divina, hijos de Dios y herederos del cielo. Contrariamente a los Pelagianos, enseña que es necesaria la gracia divina en la obra de nuestra santificación y salvación. En todo esto, Cipriano representa la tradición cristiana desde San Pablo hasta su tiempo, y San Agustín se apoya en sus textos para combatir a los herejes.

La cuestión de la Escritura tiene en los libros del obispo de Cartago doble importancia, una referente a la Inspiración y al Canon, y otra al texto. En cuanto a la primera, no cabe la menor duda de que San Cipriano la considera inspirada por Dios. De Ahí las expresiones que la aplica, llamándola *Scriptura divina*, *Scriptura Sancta*, *Divina Lectio*, *Libri Spiritales*, etc. Era tal el conocimiento que de ella tenía que en sus obras cita casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento; y de esto se deduce prudentemente que no hay razón ninguna para sospechar que no admitiera el Canon completo de las Escrituras. Sus citas poseen además un valor especial para fijar el texto africano de la Biblia, que fué quizá el primero de los latinos y tuvo una influencia grande en el resto del Occidente. Sólo queremos notar que en el famoso pasaje de San Mateo (XVI, 18-19) en vez de *et portae inferi non praevalebunt adversus eam*, Cipriano traduce *et portae inferorum non vincent eam*; versión que emplea San Isidoro en su libro *de Ecclesiasticis Officiis;* lo cual nos da a entender que el texto latino primitivo de las Escrituras usado en España debió de ser el africano. Claro está que por una cita únicamente no se puede deducir tal consecuencia, pero no deja de ser ésta una coincidencia significativa, y brindamos a los jóvenes estudiosos de los Libros Santos este dato, que puede ser el punto de partida para realizar un trabajo profundo sobre el texto latino bíblico empleado en España hasta la introducción de la versión jeronimiana.

Y hemos llegado al segundo libro del P. D'Alès, en que trata de la Eclesiología de San Cipriano. Es ésta una de las cuestiones más espinosas y controvertidas; por lo que es muy digno de alabar que el ilustre escritor la haya expuesto en toda su amplitud y profundidad. En general hay dos opiniones. De una parte están los católicos, y aun los luteranos, que afirman que San Cipriano defiende la unidad de la Iglesia; y de otra parte los anglicanos que creen encontrar en las obras del obispo de Cartago un apoyo en defensa de sus tesis episcopalianas. Fácilmente se comprende

que para que se haya producido una divergencia tan marcada, que subsiste aún en nuestros días, en la apreciación de una doctrina al precer clara, es preciso que San Cipriano se haya expresado en sus escritos con ambigüedad; a lo que hay que añadir la conducta por él observada frente a Roma en la cuestión del bautismo de los herejes, y en la readmisión de los apóstatas en el seno de la Iglesia.

Dice muy bien el P. D'Alès que para juzgar y resolver con imparcialidad, es necesario recurrir a los documentos más objetivos, como son un tratado dogmático o una resolución conciliar, y consultar solamente en segunda línea la correspondencia privada. Porque es evidente que el desarrollo teológico del escrito *De catholicae Ecclesiae unitate* tiene una transcendencia muy distinta de la que poseen las amargas quejas salidas de la pluma de Cipriano en plena lucha bautismal y estampadas en una carta más o menos confidencial. Para averiguar su pensamiento en este particular hay que partir del estudio del mencionado tratado; y esto es lo que han hecho los autores arriba citados y hace el P. D'Alès.

El *De catholicae Eclesiae unitate* fué compuesto por Cipriano a principios del año 251 para afianzar la Iglesia de Africa contra el cisma de un hombre influyente, llamado Felicísimo, y lo dirige especialmente a los que han de ser sal de la tierra, es decir a los sacerdotes. Desde un principio advierte el Santo que hay que estar alerta contra los lazos de la serpiente infernal. Desconcertado por la venida de Cristo, está el enemigo siempre en acecho, suscitando herejías y cismas para echar por tierra el edificio de la fe. Con todo sus tentativas son vanas. Cristo dice a Pedro: «Yo edificaré mi Iglesia sobre ti» (Mat. XVI. 18). Y aunque después de su resurrección comunica a todos los Apóstoles el Espíritu Santo y el poder de perdonar los pecados, sin embargo permanece incólume el principio de la unidad, de la que Pedro es la fuente. La Iglesia es una, como la esposa del Cantar de los Cantares; y es deber de todo cristiano, pero particularmente de los obispos, el guardar esa unidad. La Iglesia una y fecunda se dilata por el universo, como el sol, que sin dejar de ser uno, esparce su luz por todo el mundo. Ese misterio de la unidad de la Iglesia esta representado en la túnica inconsútil de Cristo, en el reino de David que fué uno, en el único rebaño y el único Pastor. Los que se separan de él perecerán.

Estas son las ideas madres del famoso tratado. Pero hay un capítulo particularmente discutido, que es el cuarto, en el que Cipriano glosa expresamente la frase *Super unum aedificat Ecclesiam*. Después de confesar de nuevo que la Iglesia está desgarrada por cismas, sostiene que esto

procede de la ignorancia que hay acerca de la constitución dada por Cristo a su Iglesia. Y vuelve de nuevo a afirmar que la Iglesia descansa sobre Pedro; y como Pedro es uno, así también la Iglesia es una. Pedro es, pues, para él el fundamento de la Iglesia y el nudo permanente de su unidad; pero al lado de afirmaciones tan rotundas nos encontramos con un texto ambiguo, que es el que da pie a los protestantes, singularmente a los episcopalianos para aferrarse a su doctrina. Dice así: *Super unum aedificat Ecclesiam. Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum; si cuius remiseritis peccata, remittuntur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur* (1), *tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi una monstraretur.*

Es innegable que estas palabras pueden dar ocasión a tergiversaciones y a interpretaciones poco acomodadas con la doctrina católica. En ellas parece ponerse en el mismo plano y con las mismas prerrogativas a todos los Apóstoles. De ellas y otras parecidas deduce Koch que el Primado de San Pedro, según San Cipriano, fué un primado de orden sólo cronológico y simbólico, pero no real y activo; y Benson, yendo aún más lejos, niega que San Cipriano haya admitido nunca prerrogativa ninguna para la Sede Romana. Sin embargo, en frente de esta interpretación están las categóricas frases en que Cipriano, no una sino muchas veces, dice en el mismo capítulo que Pedro es el fundamento único de la única iglesia de Cristo; que sobre Pedro están realmente fundados los Apóstoles, a quienes suceden los legítimos obispos; que Pedro es el Obispo de Roma, centro de la unidad eclesiástica, y que allí deben volver los que andan descarriados. Finalmente en contra está otra porción de textos paralelos recogidos cuidadosamente de entre todos los escritos del obispo cartaginés por el P. D'Alès, en los que se atribuye a Pedro el Primado simple y llanamente sobre la Iglesia católica.

Ultimamente el P. Chapman O. S. B. ha descubierto una nueva pista para deshacer esta dificultad, basada en la crítica textual (2). Examinando la transmisión manuscrita del pasaje antes citado, ha llamado la atención

(1) San Juan, XX, 21-22.

(2) *Revue bénédictine*, t. XIX, pags. 246-54; 357-73; t. XX, págs. 26-52.

sobre otra redacción del mismo, recogida ya por Pablo Manuce en su edición de 1563, y atestiguada por dos códices del siglo IX. Esta segunda redacción dice así: *Et eidem (Petro) post resurrectionem dicit: Pasce oves meas* (1). *Super illum aedificat Ecclesiam et illi pascendas oves mandat. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur, et una Ecclesia et Cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Cathedram Petri, super quem fundata Ecclesia est, deserit, in Ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Unum corpus et unus spiritus* (2).

Si se coteja este texto con el anterior, se verá que en el presente han desaparecido las ambigüedades y se habla repetidamente del Primado de San Pedro sobre los demás Apóstoles. Por eso no es extraño que los protestantes no le quieran admitir, pero su autenticidad está fuera de toda duda; pues aparte de la autoridad de los manuscritos que nos lo trasmiten, sabemos que existía ya en el siglo VI, pues el Papa Pelagio II (579-590) cita una redacción que es una mezcla de las dos precedentes, y Beda hace referencia a la segunda en el siglo VIII.

El Primado de la Iglesia universal lo reconoce Cipriano a los sucesores de San Pedro en la Cátedra de Roma; y bien lo prueba su constante comunicación con ellos; pero al mismo tiempo admitió en la práctica una cierta independencia de los obispos para decidir cuestiones, aun de las más delicadas, que le llevó al conflicto de la cuestión bautismal. Sucedía no pocas veces que algunos herejes, arrepentidos de sus errores, pedían ser admitidos en la Iglesia católica; y con esto surgió inmediatamente la dificultad siguiente. Aquellos penitentes habían sido bautizados en la herejía; ahora bien; ¿su bautismo era válido o nulo? En el primer caso no había necesidad de rebautizarlos de nuevo, en el segundo sí. En Roma desde un principio se sostuvo que el bautismo era válido, porque la validez no depende de la santidad personal del ministro; de modo que el bau-

(1) San Juan, XXI, 16.
(2) Ad Eph., IV, 4, 5.

tismo conferido por un hereje con las debidas condiciones de materia, forma e intención es tan válido como el conferido por un católico.

Para San Cipriano ésta era una teoría absurda, y fundándose en una argumentación expuesta por Tertuliano en su tratado *De Baptismo*, XV, razonaba de la siguiente manera: El bautismo es propiedad de la Iglesia; por consiguiente, los que no pertenecen a ella no tienen poder ni derecho ninguno sobre él. Urgiendo esta teoría errónea fácilmente se llegaba a la otra, no menos falsa, de que la eficacia del sacramento depende de la santidad del ministro; lo cual lleva consigo, aun dentro del seno de la Iglesia, una perturbación horrorosa. Para poner coto a tales errores, que en Africa se reducían a la práctica, expidió el Papa San Esteban aquel rescrito, en que se leen estas memorables palabras: «*Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam* (1). Con esto condenaba la costumbre africana de rebautizar a los herejes de nuevo. Tal decisión desconcertó por completo a Cipriano; pero a las razones de San Esteban no supo oponer en el fondo ninguna de peso, aferrándose únicamente a esta idea: *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* (2). A propósito de la respuesta de Cipriano, nota muy bien el P. D'Alès «que cuadra perfectamente con las reivindicaciones de autonomía para el poder episcopal, pero al mismo tiempo pone bien a las claras la insuficiencia de sus declaraciones anteriores tocantes al Primado efectivo del sucesor de Pedro. No diremos, añade, que el obispo de Cartago se haya alzado contra una definición *ex cathedra*, puesto que a sus ojos la decisión papal no tenía el carácter de una decisión sin apelación. La infalibilidad pontifical está, por lo tanto, fuera de causa. Mas, después de haber rendido elocuente homenaje a la fe indefectible de la Iglesia romana; después de haber reconocido, lo que es más aún, la constitución monárquica de la Iglesia, fundada sobre Pedro, no quiere someterse a las consecuencias» (3). Esta conducta de Cipriano dió mucho que hacer más tarde a San Agustín en sus polémicas con los donatistas. Reconoce éste que se engañó aquél, pero al mismo tiempo defiende que permaneció unido a la Iglesia de Roma; y si en algo faltó, borró suficientemente su mancha con la sangre de sus venas en el marti-

(1) *San Cipriano*. Ep. LXXIV, 1, pág. 799, 15-17 de la edición de Hartel.

(2) *Ep.* LXXI, 3, pág. 773, 10.

(3) Pág. 200.

rio (2). Lo que parece más probable es que Cipriano no se dió verdaderamente cuenta de la trascendencia de la respuesta recibida de Roma, considerando el asunto como una cosa meramente disciplinar y de competencia de los obispos. De todos modos hay que tener presente que su opinión la defendían el obispo Firmiliano de Cesarea, y en general los obispos africanos; y que la costumbre establecida en Africa desde hacía ya tiempo, influiría poderosameute en sus razonamientos.

Sobre los demás sacramentos se hallan en sus escritos párrafos hermosísimos. A la penitencia admite a todos, aunque con las debidas garantías, refiriéndose esto principalmente a los apóstatas. Acerca de la Eucaristía podríamos citar páginas llenas de fuego; y lo mismo se diga de las exhortaciones a la vida cristiana. Por todas partes se echa de ver aquella alma ardiente y fervorosa, llena del espiritu de Cristo y empapada en sus máximas de perfección.

He quí a grandes rasgos la Teología de San Cipriano. El que quisiere profundizar más, acuda al precioso trabajo del P. D'Alès, donde podrá abundantemente saciar su curiosidad. Su libro es excelente y en nada desdice de los otros parecidos publicados por el sabio jesuíta, y que tanta fama le han dado.

Z. García Villada.

---

(2) Véase el artículo que acaba de publicar J. B. Bord, *L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'aprés saint Augustin* (Revue d'histoire ecclésiastique, t. XVIII, 1922, págs. 445-468.)

NOTAS Y TEXTOS

NOTA SOBRE EL PARALELISMO HEBREO

No es nuestro intento hacer ahora un tratado sobre el paralelismo hebreo, ni menos proponer sobre él una nueva teoría; sino simplemente indicar algunas deficiencias que, a nuestro juicio, tiene la división ordinaria que de él suele hacerse, y que creemos puede sustituirse por otra, no muy diferente, y algo más exacta.

Como nos dirigimos a los que dominan suficientemente la materia, suponemos conocida la definición de paralelismo y su división ternaria en *sinónimo*, *antitético* y *sintético*.

Tres ligeros inconvenientes hallamos en esta división ordinaria. Primero: que los conceptos de sinonimia y antítesis son demasiado extrínsecos al concepto genérico de paralelismo. Hay que buscar diferencias que se combinen mejor con la noción esencial del género.—Segundo: que las tres diferencias no son entre sí paralelas o coherentes; pues, mientras que las dos primeras pertenecen a la significación, la tercera en cambio se refiere a la construcción o estructura de los miembros.—Tercero, las tres especies no son perfectamente unívocas, sino más bien analógicas; pues, mientras que las dos primeras contraen y presentan perfectamente la noción genérica, la tercera en cambio sólo imperfecta y analógicamente la posee o verifica.

Para mejor hacerse cargo de estos reparos y de las modificaciones que proponemos, será conveniente analizar con precisión el concepto genérico de paralelismo en lo que tiene de esencial.

El paralelismo consta principalmente de dos elementos: rítmico y lógico. Para no discutir sobre palabras, entendemos aquí por elemento rítmico la estructura de los miembros, su extensión y correspondencia, y el tono especial o melodía con que se pronuncian. Por elemento lógico entendemos el sentido de la frase en lo que tiene de más genérico, y principalmente en la correspondencia o relación (de igualdad u oposición) entre los varios miembros paralelos. Atendida la naturaleza de las cosas, y aun mirada solamente la significación de la palabra «paralelismo», se ve desde luego que el elemento rítmico, aunque desde otro punto de vista es más externo que el lógico, es sin embargo más intrínseco a la constitución esencial del paralelismo.

La comparación con el período aclarará y confirmará nuestro pensamiento. También el período contiene los dos elementos rítmico y lógico.

Desde el punto de vista rítmico el período puede ser bimembre, trimembre... Desde el punto de vista lógico se divide en condicional, causal, concesivo... Sin embargo, a pesar de esta semejanza o identidad de elementos, el paralelismo y el período se contradistinguen. La razón es que en el período es esencial la subordinación o hipotaxis de las proposiciones, al paso que en el paralelismo propiamente dicho es esencial la coordinación o parataxis, como, según hemos notado, indica la palabra misma de «paralelismo». En el período las proposiciones son—para conservar la misma imagen—convergentes; en el paralelismo son paralelas: por tanto, coordinadas o paratácticas.

De ahí se sigue la que creemos ley fundamental de la división del paralelismo: que solos los miembros paratácticos forman propiamente el paralelismo. El que se llama paralelismo sintético, sólo por analogía o por denominación extrínseca puede llamarse paralelismo. Cualquiera ve desde luego que el paralelismo de versos como éstos:

In convertendo Dominus captivitatem Sion,
facti sumus sicut consolati (Ps. 125, 1.)
Si oblitus fuero tui, Ierusalem,
oblivioni detur dextera mea (Ps. 136, 5.)

es muy superficial e impropio, sobre todo comparado con el de estos otros:

Qui habitat in caelis irridebit eos,
et Dominus subsannabit eos.
Tunc loquetur ad eos in ira sua,
et in furore suo conturbabit eos (Ps. 2, 4-5.)

Como estos dos últimos versos son verdaderamente paralelos, y sólo impropiamente se los podría llamar períodos, así, al contrario, los dos primeros, por más diminutos que sean, son esencialmente períodos, y sólo impropiamente se los podría calificar de paralelos.

Según esto, y para evitar equivocaciones o vaguedades, la primera división del paralelismo ha de ser en propio e impropio. Y aun en esta impropiedad hay varios grados, que conviene tener presentes. Para esto hay que recordar que un verso (hebreo) puede constar de dos (o tres) miembros, que pueden ser: o dos proposiciones independientes (1)—o una proposición independiente y una subordinada—o una sola proposición dividida en dos partes. Según esto, la composición del verso puede ser respectivamente *paratáctica*, *hipotáctica* y *sintáctica*. De ahí resulta la siguiente división:

---

(1) Suponemos, claro está, todos los elementos del paralelismo. No basta que se sucedan dos proposiciones independientes para que luego haya paralelismo: se requiere además la correspondencia o correlación entre estas proposiciones. Independientes son las dos proposiciones de este verso:

Adhaesi testimoniis tuis, Domine:
noli me confundere (Ps. 118, 31);

pero son demasiado independientes, tienen entre sí poca correspondencia, para que alcancen la unidad que ha de haber entre los miembros propiamente paralelos.

I.—Paralelismo propio: paratáctico.
II.—Paralelismo impropio: { hipotáctico. / sintáctico.

Como se ve, en esta división las diferencias son todas homogéneas o coherentes entre sí, y por otra parte determinan lo que es más esencial en el paralelismo.

También se ve que los dos primeros miembros de la división ordinaria, *sinónimo* y *antitético*, se presentan naturalmente como subdivisiones del paralelismo propio o paratáctico; subdivisiones, que están tomadas del elemento lógico, que, aunque secundario, es también esencial al paralelismo.

Por fin el tercer miembro de la división ordinaria, paralelismo *sintético*, corresponde a las dos subdivisiones del paralelismo impropio: hipotáctico y sintáctico. Y acaso por la correspondencia con estas dos formas distintas algunos añaden a la división ordinaria una cuarta especie de paralelismo, que llaman *rítmico*. Como si todos los paralelismos no fuesen rítmicos.

Resumiendo todo lo dicho, y comparando nuestra división con la ordinaria, resulta el cuadro siguiente:

I.—Paralelismo propio = paratáctico = { *sinónimo.* / *antitético.*

II.—Paralelismo impropio = { hipotáctico / sintáctico } = *sintético* (y *rítmico*).

Otras variedades del paralelismo: *bimembre*, *trimembre*—*integral*, *parcial*—*simple*, *mixto*... son muy interesantes desde el punto de vista exegético y estético: pero no entran dentro de los estrechos límites del objeto que nos hemos propuesto.

José M. Bover.

SOBRE LA PATRIA Y LA FAMILIA DEL PAPA PASCUAL II (1099-1118)

Mucho se ha discutido y aun fantaseado sobre la patria de Pascual II. Sin embargo, teniendo presentes los documentos antiguos que nos hablan de ella, no será difícil dilucidar y precisar esta enmarañada cuestión. Por otra parte, la importancia que para la Iglesia, y aun para toda Europa, tuvo el pontificado de Pascual II, envuelve y penetra y ennoblece todo lo que concierne a este pontífice.

He aquí las fuentes históricas que es menester tener a la vista, según el orden probable de su antigüedad:

1.° Los *Anales Romanos*. Se designa con este nombre una serie de documentos históricos contenidos, junto con otros escritos, en farragoso desor-

den, en el ms. Vat. lat. 1984. Fueron ya publicados por Pertz (1); posteriormente publicólos también Duchesne, como complemento del *Liber Pontificalis* (2), con el cual tienen estrecho parentesco. Teniendo que referirnos a alguna edición, lo haremos a esta última. Los *Anales Romanos*, en los números I y II, se escribieron en una época anterior a aquella en que se redactó la continuación del *Liber Pontificalis* por Pandulfo, escritor pontificio, a quien se deben las biografías de Gelasio II (1118-1119), Calixto II (1119-1124) y Honorio II (1124-1130). En los *Anales* nos hallamos de lleno todavía en la querella de las investiduras, al tiempo de los antipapas opuestos por los emperadores a Gregorio VII y a sus sucesores. Ni rastro se encuentra aún en ellos del cisma entre Inocencio II y Anacleto II, que tan violentamente apasionó los ánimos y armó la acerada pluma de Pandulfo en favor del segundo.

2.° El texto de la biografía de Pascual II, en el *Liber Pontificalis* (3), la cual, según creemos haber probado plenamente en otro escrito (4), y muy próximamente insistiremos en ello (5), no puede atribuírse en sana crítica al citado Pandulfo, contra lo que quiso establecer Duchesne, en su magnífica edición. No es tan seguro que la redacción de esta biografía sea posterior a la de los *Anales Romanos;* no puede ser mucha la diferencia de tiempo y, en todo caso, el cambio de orden no modificará en nada el resultado de nuestras inmediatas deducciones.

3.° El texto del ms. londinense Harley, n. 633, dado a conocer por Levison (6). Tampoco contiene vestigio alguno de la contienda anacletista. Opina Levison que el escrito fué redactado por un cardenal, entre 1133 y 1137. De todos modos parece ser independiente de las redacciones del *L. P.* de Pedro Guillermo y de Pandulfo.

4.° La colección del cardenal Bosón, maestro de la cámara apostólica bajo Adriano IV y Alejandro III, de 1154 a 1178; colección escrita en varias veces (7). Duchesne sostiene que no deriva de los *Anales Romanos*, ni aun en la parte relativa a la cautividad de Pascual II (8). Lo propio podemos afirmar con respecto a los textos de Pedro Guillermo y de Pandulfo.

5.° Las declaraciones testimoniales tomadas por el cardenal Laborante, legado apostólico en Toscana, para definir la cuestión diocesana suscita-

---

(1) *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores,* V. p. 468-480.

(2) *Le Liber Pontificalis,* II, p. 329-350.

(3) Ed. Duchesne, II, p. 296.

(4) En la *Civiltà Cattolica: Sull' autore della Biografia di Pasquale II,* Roma, Noviembre 1914.

(5) En nuestra obra, ya en prensa: *Liber Pontificalis, prout exstat in codice manuscripto Dertusensi, complectens textum genuinum, hactenus magna ex parte ineditum, Pandulphi, scriptoris Pontificii saeculi XII, editus, illustratus, commentariis auctus.*

(6) *Neues Archiv,* XXXV (1909-1910) p. 398-424.

(7) Cfr. Watterich, *Pontificum Romanorum Vitae,* I, p. LXXXII; Duchesne, *ob. cit.,* II, p. XL.

(8) *Ob. cit.,* II, p. XLI.

da otra vez por Gunterano, obispo de Siena, contra el obispo aretino Eliotto (1).

El interrogatorio es históricamente muy importante, y el proceso se verificó, según toda probabilidad, durante los años 1177 a 1180.

He aquí, pues, los textos que es menester confrontar y concordar:

Anales Romanos (Duchesne, II, p. 346).	**Liber Pontificalis** (Duchesne, II, p. 296).	**Ms. londinense Harley** (Levison, p. 407).	**Cardenal Bosón** (Duchesne, II, p. 369).	**Deposición testimonial** (Paschi, p. 524).
Paschalis, natione Ravenne, de oppido quod vocatur Galliatia, ex patre Crescentio...	*Paschalis qui et Rainerius antea vocabatur, natione Flaminee provincie Blede patrie, ex patre Crescentio, matre Alfatia...*	*Paschalis, qui et Reinerius, natione Italus ex provintia Valeria, ex oppido Bleva, patre Crescentio...*	*Paschalis II, natione Tuscus, ex comitatu Galliace, oppido Bleda, et patre Crescentio..*	*Is Paschalis, ut digressive dicatur et brevi, natus fuit in provincia Galiada, et fuit de castello quod dicitur Pieda...*

Tenemos, por consiguiente, que Pascual II, según los *Anales Romanos*, era de nación Ravenate o, lo que es lo mismo, de la Provincia *Flamínea*, como dice Pandulfo; pues con este nombre se designó ya desde el siglo IV la región que tenía por capital Rávena (2). Durante la alta edad media la provincia eclesiástica de Rávena se llamó, sin embargo, Emilia y no Flaminia; pero hacia la mitad del siglo XII prevaleció la identificación de las dos denominaciones Provincia Flamínea y Exarcado de Rávena. El biógrafo del *Liber Pontificalis* siguió la corriente de restitución clásica, y Cencio, en su *Liber Censuum* presentó como sinónimas estas dos apelaciones, a pesar de que la provincia eclesiástica de Rávena comprende tanto los obispados de la *Flamínea* como los de la *Emilia*, propiamente dichas (3).

Era, asimismo, Pascual II, al decir del cardenal Bosón, *Toscano;* no de la Tuscia o Toscana romana, sino de la Romañola. La Tuscia ha comprendido grupos geográficos muy extensos y varios (4). No hay, por tanto, contradicción entre los dos textos primeros y el del cardenal Bosón, contra lo que menos acertadamente supone Duchesne (5); pues al añadir el cardenal *ex comitatu Galliace*, bien claro indicó que se refería a la Toscana Romañola, diciendo que Pascual II era *natione Tuscus*. Galliata, de que nos hablan los *Anales Romanos*, el ms. londinense, el cardenal Bosón y la deposición testimonial, corresponde a la actual Galigata, situada en el valle del Bidente (6).

El *Liber Pontificalis* y el cardenal Bosón nos dicen que el papa era natural de Bleda. En cuanto al Bleva del ms. londinense y al Pieda de la de-

---

(1) Publicadas por Paschi en *Documenti per la Storia della città di Arezzo nel medio evo*, vol. I, Florencia, 1899, p. 519, en *Documenti di Storia Italiana publ. a cura della R. Deputazione Toscana sugli studi di Storia Patria*, t. XI

(2) Cfr. Cantarelli, *La Diocesi Italiana da Diocleziano alla fine dell' impero occidentale* en *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, XX, 1901, p. 133.

(3) Cfr. Fabre-Duchesne, *Le Liber Censuum*, I, 1905, p. 95.

(4) Cfr. Fabre-Duchesne, *ob. cit.*, I, p. 49.

(5) *Le Liber Pontificalis*, II, p. XLI.

(6) Cfr. Repetti, *Dizionario geografico-fisico, storico della Toscana*, II, Florencia, 1835, p. 376; Keher. *Italia Pontificia*, V, Berlín, 1911, p. 138.

posición testimonial, no hay duda de que son modificación fonética de Bleda. Bleda (o Bleva, Bieda o también Pieda), era un castillo sito en el mismo valle del Bidente. El lugar hállase en la parroquia de San Martín *in villa*, circunscripción de Rocca S. Casciano, provincia de Florencia. Antes formaba parte de la comunidad de Galeata, mas ahora pertenece al común de Santa Sofía, erigida en cabeza comunal en 1810. Eclesiásticamente está sujeta al obispo de Borgo del Santo Sepulcro. A la falda de la bruna *Rondinaia*, en fértil llanura que a modo de península casi por medio kilómetro se extiende, bañada a levante por el torrente Srabadenza y a poniente por los Ridracoli y Corniolo, yacen cubiertos de hiedra, musgo y tomillo enormes pedruscos que los habitantes señalan como los restos del antiguo castillo de Bleda (1).

En 1091, Ugo de Bleda dió a la vecina abadía de Santa María *en Cosmedin* la porción de bienes y jurisdicción poseída por él en Spescia, Biserno y Bleda, comprendiendo el patronato de Bleda; donación que en 11 de abril de 1179 fué confirmada por Alejandro III (2).

Una nota característica la da el ms. londinense al decir que Pascual II era de nación italiano y de la provincia Valeria. En cuanto a esta última denominación, creemos que hay en ella una sustitución de palabra; pues en aquella región no encontramos tal nombre y, en todo caso, contradeciría a los otros cuatro testimonios.

Conviene este texto con los *Anales Romanos*, el *Liber Pontificalis* y el cardenal Bosón en el nombre Crescencio del padre del papa.

La madre se llamó Alfatia, según afirma el texto del *Liber Pontificalis*.

Los hermanos de Pascual II se nos revelan en la citada deposición testimonial ante el cardenal Laborante, legado apostólico en Toscana, para definir una contienda diocesana entre los obispos de Siena y de Arezzo (1177-1180). El tercer testigo *Presbiter Homodei de Romena iuratus dixit: Tempore pape Paschalis secundi, cum iam essem x annorum et nossem iam legere et cantare in antíphonario diurno et nocturno, vidi ipsum papam Paschalem apud Camaldoli, de Lumbardia redeuntem. Is Paschalis, ut digressive dicatur et brevi, natus fuit in Provincia Galiada, et fuit de castello quod dicitur Pieda, et habuit IIII.or fratres: nomen uni Wizo, alteri Baldus, alii Tedericus et alii Markesellus* (3).

Con esto termina cuanto hemos podido encontrar sobre la patria y la familia del papa Pascual II. Quien considere el número de siglos que han pasado de entonces acá, no se admirará de que no existan datos más abundantes y precisos.

José M. March.

---

(1) Nadiani y Mini, *La Patria di Pasquale II*, Forlí; 1913, p. 8.

(2) Repetti, *ob. cit.*, I, p. 330; Mittarelli, *Annales Camaldulenses*, IV, Venecia, 1759 Apend. n. 51, col. 87; Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n. 13.389; Kehr, *ob. cit.*, V, p. 140.

(3) Archivo Capitular de Arezzo. ns. 435 y 436; Paschi, *ob.* y *lug. cits.*

BIBLIOGRAFÍA

Orientalia.- Commentarii de rebus Assyro-Babylonicis, Arabicis, Aegyptiacis, etc., editi a Pontificio Instituto Biblico. Roma.—Núm. 2, 1920. Núm. 4, 1922.

En nuestra revista *Razón y Fe* (1) se dió ya noticia del primer número de *Orientalia*, erudita y sabia publicación periódica, que el año antepasado comenzó a editar el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

No menos científico que el primer fascículo, y más interesante aún, es el segundo, elaborado igualmente todo él por el docto asiriólogo Antonio Deimel, de la Compañía de Jesús. El fascículo, llenísimo de originales datos, está casi por entero consagrado al estudio de textos de la época de Urukagina; y aquí radica precisamente su mayor interés. Porque aquel monarca sumérico, rey que se proclamó de la ciudad de Lagash, al sur de Babilonia, florecía a una distancia de nosotros de cerca de cincuenta siglos, hacia los principios del tercer milenario antes de Cristo, o sea varios cientos de años antes de que viniera al mundo el Padre de los creyentes, Abrahán. Ahora bien, sólo los datos que en uno de los artículos recoge el P. Deimel acerca de las medidas reformadoras ideadas para su estado por Urukagina, dejan asombrado al lector, que contempla admirado aquella remotísima y desarrollada civilización con sus numerosos funcionarios y múltiples abusos. Y lo que avalora aún más el crédito de aquellas noticias es que provienen de documentos contemporáneos, originales del mismo monarca Urukagina, quien para recuerdo en las futuras edades, los mandó inscribir sobre cuatro monumentos de fundación, a saber, tres conos y una placa ovalada, denominados respectivamente por los sumeriólogos «cono A», «cono B», «cono C» y «plancha oval». El plan de las inscripciones es muy sencillo: en ellas consignó el rey reformador los abusos que se cometían a su advenimiento al poder y las mejoras que para contrarrestarlos adoptó. El P. Deimel da ante todo la traducción fidelísima de los textos conforme al estado actual de la ciencia sumérica y luego añade un eruditísimo comentario en trece párrafos, en donde van apareciendo las reformas que el soberano sumérico emprendió en beneficio de los templos, de los sacerdotes, de los artesanos, de la seguridad pública y asimismo los abusos que hubo de combatir tocante a los derechos de sepultura, contratos matrimoniales, recaudadores de tributos, asesores de justicia y otros más. Elegiré para muestra tres o cuatro de los más curiosos.

Dice Urukagina: «Cuando un cadáver era depositado en una sepultura los derechos que percibía el sacerdote presidente del entierro eran: siete cántaros de bebida (*embriagante, como vino de dátiles, etc.)* 430 panes, 72 medidas de grano (*de cerca de medio litro cada una*), un vestido, un cabrito y una cama. Y además 36 medidas de grano para el lamentador». Tal era el abuso. El legislador ordenó que en lo sucesivo se rebajase la tasa y percibiese dicho sacerdote solamente: «tres cántaros de bebida, 140 panes, una cama y un cabrito, y el lamentador 18 medidas de cebada». Y parece

(1) Cf., t. 57 (1920), pág. 500-502.

que tales derechos no los abonaban los más pudientes, toda vez que para los más ricos se consignan otros honorarios de sepultura, los cuales no sólo no rebajó, sino que aumentó el reformador. Según estos últimos, debía percibir el sacerdote-prefecto de sepulturas cuatro cántaros de bebida, 240 panes y 36 medidas de cebada. Dieciocho medidas de cebada percibiría el lamentador y sobre esto se añadían grandes cantidades de bebida y cerca de dos mil panes y galletas de varias especies para diferentes personas que figuraban en el sepelio, como obreros y músicos: todo ello minuciosamente distribuído y especificado.

He aquí otra curiosa prescripción: «Si a un colono militar, labrador, le nace un buen asno y su jefe le dice: «quisiera comprártele»; si efectivamente le compra, debe aquél decirle: «págame en buena plata». Si la compra al fin no se relizare, no por eso debe el jefe mostrar enojo».

Otro nuevo abuso en opinión de Urukagina sonaba así: «Cuando uno dimitía a su mujer debía abonar cinco siclos de plata al soberano y uno al primer ministro». El rey suprimió esa cuota, a lo que se puede conjeturar, en atención a facilitar el divorcio y evitar un abuso que menciona un poco después, de mujeres casadas con dos maridos. Más peregrino todavía es un castigo que para otros delitos de la mujer se señala y dice así: «Si una mujer dijere a su marido:»... (*la injuria es ilegible por deterioro del original*), «dicha mujer será por su desmán oprimida en un cántaro o tonel y ese tonel suspendido en el edificio x.» La voz «*a-zar-la*» con que se designa el edificio nos es aún desconocida, como asimismo si en el caso se trata de una pena de muerte o de un castigo meramente afrentoso. En cambio se advierte, como lo observa el P. Deimel, cierta sorprendente analogía con una visión misteriosa del Profeta Zacarías, que dice así: «Me dijo (el ángel): alza tus ojos y mira: ¿qué es eso que aparece? ¿Qué es?—pregunté.—Y me respondió: Es un cántaro que aparece... Y he aquí que traían una masa de plomo y una mujer estaba sentada en medio del cántaro. Y añadió: Esta es la impiedad. Y la arrojó al medio del cántaro y puso sobre la boca de éste la masa de plomo. Y levanté mis ojos y miré: y he aquí que dos mujeres en cuyas alas, que eran como de cigüeña, daba el viento, levantaron el cántaro entre la tierra y el cielo. Y dije al ángel que me hablaba: ¿A dónde llevan esas el cántaro? Y me dijo: A que le edifiquen casa en tierra de Senaar y edificada, le coloquen allí sobre su base» Zach. 5, 5-10 (versión directa del hebreo).

Otros varios puntos se pudieran señalar, así en el fascículo segundo como en el cuarto, de especial interés, hábilmente comentados por el sabio orientalista A. Deimel. Otra parte de los fascículos, más árida, pero no de menor mérito, está consagrada a disquisiciones filológicas sobre diferentes problemas del idioma sumérico; como trabajo que es de investigación supone en el lector cierta formación en el estudio de las lenguas sumérica y asiria. Ambos fascículos, en fin, están redactados en alemán, y el último se halla en vez de impreso, litografiado.

SANDALIO DIEGO.

Identidad del cuerpo mortal y resucitado [1]

Prometimos en nuestro último artículo que, acabada la documentación patrística, traspasaríamos rápidamente los siglos posteriores a fin de entrar en un atento examen de las razones que algunos pocos han tenido para abandonar el camino trazado por nuestros mayores: punto interesante, que por ventura estará ya esperando con impaciencia más de un lector.

Aunque, pasados los cuatro o cinco primeros siglos del cristianismo, la cuestión de la resurrección ocupe un puesto secundario, no por eso se ha de creer que cesa toda impugnación. Es éste un dogma que ofrece no poca materia de dificultades con la particularidad de ser ellas muy obvias; y por tanto ha habido, hay y probablemente habrá siempre quienes duden de él o lo combatan. Los ejemplos aducidos en nuestros artículos anteriores pueden sin gran dificultad irse continuando. A mitad del siglo IX Jonás, Obispo de Orleáns, en su egregio tratado «De institutione laicali» (2) juzga necesario, *necesse est*, consagrar un capítulo entero a la defensa de la resurrección de la carne; y da la razón: «quia... a quibusdam de resurrectione mortuorum, infirmitate mentis praepediente, ambigitur.» En el mismo siglo X, tan exento de errores dogmáticos cuanto exuberante y lujuriosísimo en toda suerte de crímenes, nos encontramos con un tal Walfredo que im-

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n. 3, pgs. 162-183.

(2) Cp. XVI, M L., 106, 265. En casi todo el capítulo se limita o poco menos el autor, a reproducir numerosos textos de la Escritura y a dar amplios extractos del Enchiridion de San Agustín y de varias obras de San Gregorio M. Los pasajes copiados son clarísimos y prueban bien la persistencia del sentir tradicional. Uno de ellos es aquel tan célebre del Enchiridion «Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremque solvatur... etc.»—El Abad Sansón († 890), cita un ejemplo de incredulidad sobre la resurrección en nuestra patria. Es nada menos que un Obispo, Samuel, tío paterno de la madre del hereje Hostegesis (*Apologeticus* l. II, Flórez, *Esp. Sagr.* t. 11, página 379, n. 4.)

pugna la resurrección (1). Más tarde, allá desde el primer tercio del siglo XI, al estallar el rudo conflicto entre los partidarios y los adversarios del uso de la dialéctica en la explicación y defensa de los dogmas católicos, éstos, los adversarios, señalaban varias materias en que las leyes de la dialéctica chocaban contra el dogma e inducían a error (2). El ejemplo clásico era el del parto virginal de la Santísima Virgen; pero no se dejaba en olvido el dogma de la resurrección. Así, por ejemplo, Manegold de Lautenbach, a fines del siglo XI, en cierto opúsculo contra un tal Wolfehim (3) escribe lo siguiente: «Quamvis enim in morali discretione, praeter ea quae ad fidem cuncta sanctificantem pertinent, in pluribus philosophicae rationes a catholico sensu non discrepent... tamen, cum ad corporum nostrorum disputationem ventum est, miserabiliter desipuerunt, statuentes sibi perniciosas sententias, quae veniunt contra resurrectionis mysterium...» Algo también de las dificultades con que tropezaba el dogma de la resurrección, parecen dar a entender las exhortaciones insistentes dirigidas por los Concilios a los clérigos y aun a los Obispos para que lo predicasen a los fieles (4).

---

(1) Cfr. Mabillon *Praefationes et dissertationes*, praef. in saec. V Ord. S. Benedicti, § III, pgs. 407 408 (Tridenti, 1724).

(2) Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914. chap. I, 4.—Le XI^e siècle, pg. 50 sgs.; chap. II, append. E. pgs. 175-177. Véase del mismo autor un corto, pero precioso artículo en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W. 1913 Supplem. Band, pg. 85 sgs. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo, 1909, v. I, 4.ª secc. cap. 2, pg. 215 sgs. Robert, *Les écoles et l' enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909, première part., chap. IV, pgs. 88 92.

(3) Capítulo XXII, M L., 155, 170.

(4) Por ejemplo *Concil. Mogunt.* c. 2, año 847. «Et quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias admonitiones... id est: de fide catholica prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, *de resurrectione quoque futura* et ultimo judicio, et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi. Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Teotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur.» *Monum. Germ. hist*, *Cap. Reg. Franc.*, t. II (Hannover, 1897), pg. 176. Véanse las citas, allí indicadas, de otros Concilios y ordenaciones. Las palabras transcritas están tomadas al pie de la letra del c. XVII del *Conc. Turon.*, año 813, Mansi. col. 85 y su comienzo es: «Visum est *unanimitati* nostrae...» fórmula que no se lee en los otros cánones. Por cierto que en la «Instrucción pastoral» del Arzobispo de Salzburgo, Arno, en la que expone a sus fieles los estatutos del sínodo provincial de Risphach, año 798 (?), el único punto

Observemos ahora que el punto central del dogma de la resurrección es la identidad del cuerpo resucitado y que a él se hacen referencias más o menos expresas en casi todas las controversias sobre la resurrección y por ahí podrá deducirse cuánto sube de valor una unanimidad de parecer, transmitida de siglo en siglo, sobre punto que tantas veces ha tenido que pasar por el fuego de la contradicción y el examen.

VI

Primera fase.— Siglos IX-XI. El renacimiento Carolingio, abarcado en su conjunto, parece ya una preparación de tiempos por venir, un comienzo de orientación hacia nuevas regiones que allá a lo lejos comienzan misteriosamente a despuntar. Pero todavía en él y durante mucho tiempo después, en rigor hasta la mitad del siglo XI, la característica principal de los estudios filosóficos y teológicos es lo que Grabmann llama «receptividad, tradicionalismo» (1). Es un tiempo en que prepondera de mucho el trabajo de reproducción y compilación, y precisamente una de las materias en que más se nota es la que versa sobre el dogma de la resurrección.

Imposible no comenzar nombrando a *Alcuino* († 804), verdadero «Director de la enseñanza» durante el imperio de Carlomagno, y por consiguiente de grande influjo entre sus contemporáneos. Su obra capital dogmática es la titulada «De fide sanctae et individuae Trinitatis libri tres», casi toda tejida de textos de Santos Padres, en su mayor parte de San Agustín. Trata de la resurrección en el cp. XX del libro tercero, y su labor se reduce, no diremos a extractar, pero sí a compendiar y entrelazar varios fragmentos de la Ciudad de Dios y del Enchiridion. Las frases están admirablemente escogidas: «Absit hoc a fide nostra dubitare ut resuscitanda corpora vitaeque reddenda non possint omnipotentia creatoris omnia revocari, quae vel bestia vel ignis absumpsit vel in pulverem cineremque col lapsa vel in humorem resoluta vel in auras sunt exaltata. Absit ut sinus-

---

referente a la fe, que expresamente se nombra y se encomienda a la solicitud continua del Obispo, es la resurrección: «In hoc semper episcopus debet gregem suum admonere, ut fidem rectam teneant, resurrectionem sanctam credant, in hoc non dubitent...» *Monum. Germ. hist., Concil.*, t. II, part. I. (Hannover y Leipzig, 1906) pg. 200.

(1) L. c., cp. 1., § 1, pg. 179 sgs. Ghellinck, l. c., chap. 1, pág. 8 sgs.

ullus secretumque naturae ita recipiat aliquid subtractum sensibus nostris, ut omnium creatoris aut cognitionem lateat aut effugiat potestatem...» (1). San Agustín había dicho simplemente: «Absit autem ut ad resuscitanda...» Alcuino refuerza, como se ve, la frase con aquella adición «*Absit hoc a fide nostra dubitare ut...*» Omitamos al amigo y discípulo de Alcuino, *Rabano Mauro*, saludado como el «primus praeceptor Germaniae», gran polígrafo que en 856 murió Arzobispo de Maguncia, aunque no faltarían, como es natural, pasajes a nuestro propósito (2). Pasemos igualmente por alto la noble figura de *Pascasio Radberto* († cerca de 860), aunque justo sería detenerse unos momentos y requerir el fallo de varón tan venerable, tanto más cuanto que sus escritos pueden contarse entre los más personales de esta época, fecunda en florilegios y compilaciones. No hay para qué decir cuáles serían sus firmes y claras afirmaciones (3). Pero es preciso mencionar una obra que fué el alimento cotidiano de los teólogos medioevales, citada con gran frecuencia por San Buenaventura y por el mismo Santo Tomás (4): el comentario de *Walafrido Strabón* († 849), denominado «Glossa ordinaria». De entre las cortas anotaciones con que va siguiendo paso a paso la sagrada Biblia, escojamos algún ejemplo. La sencillez a la par que decisión, con que en todas ellas más bien que expone supone la sentencia tradicional, indican que era ésta la *única* en la mente de los fieles doctos e indoctos de aquel tiempo. Al llegar nuestro exégeta al versículo 13 del capítulo XX del Apocalipsis «Et dedit mare mortuos suos», añade esta brevísima observación: «Vult aperte ostendere corpora mortuorum, quantum-

---

(1) M L., 101, 52.

(2) Por ejemplo *Comment. in Ezech.*, l. XIII, cp. 37, M L., 110, 862; *Comment. in Ecclesiast.*, l. X. cp. 2, M L., 109, 1083, 1084. Véanse también sus comentarios y homilías sobre la primera carta a los Corintios, tomos 110 y 112 de Migne. Era también Rabano poeta o mejor dicho, versificador. En su *De fide catholica rythmo carmen compositum* leemos las siguientes estrofas: «79. Tuba primi archangeli—strepente admirabili—erumpent munitissima—claustra ac poliandria,— surget homo a tellure—restauratus a pulvere.— 80. Undique conglobantibus—membrorum compaginibus—, animabus aetralibus—eisdem obviantibus— certant sancti cum munere—Christo regi occurrere.» *Monum. Germ. hist., Poetae lat. aevi Carol.*, t. II (Berlín 1884), pág. 202.

(3) Entre otros pasajes, véase *Exposit. in Matth.* l. XI, cp. XXIV. M L., 120, 816. Cfr. «De corpore et sanguine Domini», cp. XI, l. c. col 1310.

(4) Sobre San Buenaventura, véase *Opera omnia*, t. X (Quaracchi, 1902) pg. 272, donde están reunidas las citas tomadas de la *Glossa ordinaria*.

cumque fuerint dissecta, in illo judicio vivificari, quod quidam non credunt» (1). Breve y sencillo es también el comentario a las palabras de Tobías, capítulo IV, versículo 3. «Corpus meum sepeli»: «Corpora sepeliendo quasi sacrosanctum depositum terrae commendamus, quae reddenda et glorificanda in resurrectione credimus» (2). Es la idea tradicional, cristiana por excelencia, común desde los tiempos más remotos, según la cual el cuerpo del difunto no es sino un *depósito* sagrado, que la tierra ha de restituír fidelísimamente.

El siglo X es de gran esterilidad. Un soplo de barbarie parece helar casi todo el verdor y floridas esperanzas que trajo consigo la época carolingia. Raros son los escritores de algún valor y más raro aún que traten de asuntos propiamente dogmáticos. Sin embargo, en el retiro de las escuelas se van conservando las tendencias doctrinales y ejercicios dialécticos, que irán lentamente preparando y afinando los espíritus para la hora de un glorioso resurgir que se acerca ya (3). Pasemos la primera mitad del siglo XI. Es verdad que en ella brilla la gran figura del Obispo Fulberto († 1028) y que a su impulso las escuelas de Chartres cobran un vigor inusitado (4). Pero hay que esperar todavía la segunda mitad del siglo XI para que sus frutos lleguen a sazón. Cuando por los años de 1046 el tristemente célebre discípulo de Fulberto, Berenguer de Tours, comienza a dogmatizar públicamente sobre la Eucaristía, levántanse contra él sus antiguos condiscípulos. Esta controversia, no de puro ejercicio sino real y viviente, remueve los espíritus. Agrégase poco después la lucha gigante sobre las investiduras, en la que, según frase muy conocida, más aún que la espada lucha la pluma. Y ambas controversias dan ocasión a importantes monografías; mas, como ya se desprende, sus asuntos versan casi todos en la parte dogmática sobre cuestiones sacramentarias. No hay, pues, por qué espigar alguna que otra frase rápida e incidental. Ellas con todo y aun más los comentarios exegéticos que, cual flores entre ásperas ruinas, acá y acullá se ven esparcidos, nos traerían inconfundible y puro el aroma ya percibido de la tradición (5).

---

(1) M L., 114, 745.

(2) M L., 113, 727.

(3) Mabillon, l. c. Ghellinck, *Le mouvement* etc., l. c., chap. I, 2. Le siècle de fer, pág. 29 sgs.

(4) A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-age, du Ve au XVIe siècle* (Paris, 1895 ?), l. sec., pg. 29 sgs.

(5) Aun del siglo X y principios del XI se pueden citar algunos, por

Siglos XII y XIII (principios).—La actividad iniciada a fines del siglo XI va en aumento. Se perfeccionan los métodos de enseñanza, fundiéndose en uno el método de autoridades y el dialéctico, empleado ya de una manera más elevada y racional; comienzan a surgir conatos de sistematización científica y sobre no pocos puntos se dejan ya labrados sillares, que aprovecharán para sus construcciones científicas los grandes maestros de la edad de oro: es la preparación del siglo de Santo Tomás. Almas jóvenes, casi acabadas de despertar en la barbarie, trabajan en ella con una acometividad, una confianza en sus fuerzas y un frescor de ilusiones como apenas presenta otro ejemplo la historia. Pero falta todavía, por lo común, la madurez y debido criterio. De ahí ciertos atrevimientos en que parecen desconocerse los límites de la razón; cierta como fermentación científica, copiosa en investigaciones, tanteos y pruebas; varias direcciones, imperfectamente orientadas, que luchan entre sí; de ahí que, en general, el pensamiento científico, todavía como en ebullición, se presente bajo formas imperfectas, más llenas de subjetivismo y, por lo mismo, más variadas que en los tiempos inmediatos que siguen, cuando llega a su máximo desarrollo y perfección (1).

Pues bien, a pesar de tanta actividad y agitación científica, la explicación tradicional sobre el dogma de la resurrección permanece idéntica. Sensatos e insensatos, vulgarizadores y filósofos o teólogos de profesión la defienden o la insinúan o, por lo menos, nada indican que haga sospechar en ellos una concepción distinta. El mismo *Abelardo* «el paladín de la dialéctica», tachado de independiente y temerario novador, en diversas ocasiones en que toca rozando el asunto, insinúa bien a las claras su sentir eminentemente tradicional (2). Claro está que no lo será menos el de los

---

ejemplo: Remigio de Auxerre († al rededor de 908), *Exposit. in Apocal.*, cp. XX, v. 13, ML., 117, 1191 (entre las obras de Haimo d'Halberstadt); *Exposit. in I ad Corinth.*, cp. XV, y *ad Philipp.*, cp. III, v. 21, ML., 117, 600 sgs. y 749.—Attón, Obispo de Verceil († cerca de 961), *Exposit. in I ad Corinth.*, cp. XV, ML., 134, 404 sgs.—San Bruno, Fundador de los Cartujos († 1101 o 1102), *Exposit. in I ad Corinth.*, cp. XV, ML., 153, 204, sgs.; *in I ad Thess.*, cp. IV, l. c., col. 408.

(1) Grabmann, l. c., 1911, v. II, Einleitung, pgs. 1-8. Cfr. Ghellinch, *Beiträge...* etc., l. c., pág. 88 sgs.; Wulf, *Le Traité* «De unitate formae» *de Gilles de Lessines*, chap. deux. (Lovaina, 1901), pg. 11 sgs.

(2) Lo indica: α) *en sus citas;* por ejemplo, según Abelardo, sabemos que San Gregorio M. «saepius in scriptis suis eos qui de resurrectione dubitant congruis rerum exemplis vel similitudinibus ratiocinando ipsam as-

demás. Para convencerse, basta reparar en algunos de los autores que más influjo ejercieron sobre sus contemporáneos y que al mismo tiempo trataron exprofeso la cuestión. No pueden contarse entre ellos *San Anselmo* y *San Bernardo*, aunque no faltan en sus obras rápidas indicaciones (1).

Un hombre, santo y sabio a la vez, descuella durante la primera mitad del siglo XII. Teólogo, místico, canonista, pedagogo, *Hugo de San Vic-*

---

truere...», *Introd. ad theol.*, l. II, § III, ML., 178, 1050; los ejemplos y semejanzas empleadas por San Gregorio ya los conocemos—β) *en las comparaciones*, v. gr. del ave fénix, «Quoniam vero infidelium multi in tantum de resurrectione hominum dubitant ut nullatenus corpora nostra, in pulverem reducta, et dissoluta, iterum suscitari aestiment posse, decrevit divina pietas non solum verbis verum etiam rerum exemplis hanc nobis exhibere... Nemo quippe est qui phoenicis naturam cognoverit et quam ei gloriam saepius morienti et suscitatae divina gratia contulerit, qui de nostra quandoque resurrectione futura diffidere debeat...» *Ad virgines paraclitenses*, serm. XIII, ML., 178, 488 (la misma manera de proponer la dificultad es bien significativa); cfr. l. c., serm. XVI, col. 499—γ) *en diversos modos de hablar*, obvios y naturales en la explicación tradicional, cfr. v. gr. *Exposit. fidei in symb. Athanasii*, ML., 178, 631, etc.

(1) San Anselmo († 1109) en su opúsculo «Cur Deus homo» declara con gran brevedad y claridad que el hombre ha de resucitar con el mismo cuerpo con que vivió en esta vida (l. II, cp. III, ML., 158, 401-402); pero estas son fórmulas generales. En la homil. IV sobre la transfiguración leemos: «...(electi) gravantur somno, dum corpora eorum in tumulis usque ad finem saeculi dormiunt; sed in die resurrectionis evigilabunt... etc.» ML. 158, 607.—También en San Bernardo († 1153) se hallan fórmulas generales, elocuentes y sentidas como siempre. Véase entre otros pasajes *In psalm. XC.* Qui habitat... *serm. VIII*, ML., 183, 211 sgs. En un sermón *In die sancto Paschae* se encuentran estas bellas frases: «...consummata viriliter die crucis, secunda, quae post mortem est, quiescamus suaviter, dormiamus feliciter in sepulchris, exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei, qui resuscitabit corpora nostra tertia demum die, configurata corpori claritatis suae.» ML., 183, 278.

El nombre de San Bernardo trae a la memoria varios otros nombres ilustres de los que fueron sus amigos y admiradores. Alguno que otro ya se cita en el texto. Añadamos el del gran Abad de Cluny Pedro «el Venerable» († 1156). Entre otros pasajes, merece ser leído uno de sus sermones: el IV; en él se exponen bellamente las dos principales razones que presenta la tradición sobre el culto de las reliquias: 1.ª «...olim Deo famulantia membra servorum Dei in hac vita famulatu digna esse judicantur»; 2.ª «...ad aeternam beatitudinem resurrectura a fidelibus minime dubitantur». Óiganse unas pocas palabras: «Hac spe omni humana re certiores effecti, praesentis martyris ossa non velut arentia contemnitis, sed quasi futura incorruptione jam

tor († 1141) supo juntar notable amplitud y elevación de miras con una sabia moderación, exquisito tino y dulce firmeza. Sus libros alimentaron y, según la costumbre de entonces, surtieron abundantemente de materiales durante varias generaciones a los mayores escritores (1). Pues en este hombre eminente resalta una particularidad notable. En su libro capital *De sacramentis christianae fidei*, reina una gran sobriedad de citas escriturísticas y patrísticas; sin embargo, eso es, exceptuando un capítulo sobre la Trinidad, en las demás materias: en el tratado o parte décima séptima del libro II «De fine saeculi», donde se trata la materia de la resurrección, apenas hay una frase de Hugo; casi todo son largas citas de San Gregorio M. y sobre todo de San Agustín (2). No podían faltar los textos clásicos y tradicionales, extraídos principalmente del Enchiridion, si bien el caudal se ha aumentado. Cuando un espíritu tan poco estrecho de miras, antes bien abierto a toda iniciativa seria y fecunda, como el de Hugo de San Víctor, casi no hace otra cosa que transcribir religiosamente lo dicho por San Agustín, no esperemos mayor originalidad, íbamos a decir, originalidad alguna en *Pedro Lombardo* († alrededor de 1160), cuyo mérito principal estriba, no en la originalidad, que es casi nula, sino en haber abido realizar una aspiración que entonces palpitaba ansiosa en los corazones de todos, la de reunir en un breve volumen con orden, sobriedad y sano criterio todas las cuestiones teológicas entonces discutidas, formando así una especie de «corpus theologiae», apto tanto para los discípulos como para los profesores. Y no obstante, es preciso nombrar a este autor, singularísimo en la historia de la Teología; porque sus cuatro libros «Sententiarum» han tenido un influjo estupendo, como quizá ningún otro libro teológico (3). Durante siglos fué la obra de Lombardo *el libro de texto* de

---

florentia honoratis... Quia ergo praesentis martyris ossa ad vitam aeternam resurgentis ut herba germinabunt... quis non toto affectu in hac vita ducat honorandum quod in futura credit tanti honoris gloria sublimandum?» ML., 189, 998 sgs.

(1) F. Vernet, *Hugues de Saint-Victor* en el «Diction. de théol. cath.» por Vacant-Mangenot-Amann, col. 297 sgs.

(2) Véanse de la obra y lugar citados los cps. XIII y siguientes (ML., 176, 601, sgs.); y compárense con los cps. del Enchiridion de San Agustín, 84 y siguientes, y con los cps. 55 y 56 del l. XIV de los *Morales* (ML., 40, 272 sgs.; 75. 1076, 1077).

(3) Véase *Stimmen aus Maria-Laach* (desde el año 1915 *Stimmen der Zeit*), «Die Summa theolog. des hl. Thomas von Aquin als Schulbuch» por el P. Christ. Pesch. S. J., 1914, pág. 15.

las escuelas al lado de la Sagrada Escritura, y son incontables los comentarios que desde el siglo XII sobre ella se han escrito (1). No es tan rico el tesoro de textos aportado por Lombardo como el que vemos en Hugo de San Víctor. Por lo que toca a nuestro asunto, están utilizados casi únicamente los capítulos 88 y 89 del Enchiridion. Es algo extraño que el teólogo de Novara, a pesar de su sobriedad, cite íntegro el capítulo 89 que, sobre ser bastante largo relativamente, trata una cuestión secundaria, en la que San Agustín opina no ser necesario que la materia vuelva exactamente a constituír los mismos miembros de antes, sino que basta que del total de ella se restaure indistintamente el cuerpo del hombre. También Hugo reproduce todo este capítulo. Sin embargo, como ya advertimos en otra parte, esta explicación de San Agustín es uno de los raros pormenores que en la presente cuestión no agradaron a varios de los escolásticos posteriores.

Volvamos ahora los ojos a un notable vulgarizador, que floreció, según la opinión más probable, a principios del siglo XII: *Honorio Augustodunense* o, como trasladan otros, Honorato de Autún. Su personalidad se esfuma misteriosamente detrás de su obra, escrita ante todo para ilustración del clero ignorante. Cuanto fueron leídos, copiados, profusamente difundidos sus opúsculos de vulgarización, tanto y aun más se escondió su persona; y hoy mismo Honorio Augustodunense es poco menos que un enigma. Entre sus libros el «Elucidarium», más semejante a un catecismo que a una suma teológica, tuvo especial difusión. Es un tratado popular por preguntas y respuestas de un gran cúmulo de cuestiones, que fluctúan entre estos tres puntos capitales: Dios Criador y Redentor, la Iglesia y la consumación final (2). En la última parte pregunta una vez el discí-

(1) P. Lombardi libri IV Sententiarum studio et cura PP. Collegii S. Bonav. in lucem editi, t. I, Prolegomena, cp. II, art. 4, § 8 (Quaracchi, 1916) pg. LIX sgs.

(2) Hay en Honorio Augustodunense una mezcla singular de respuestas, ora rudimentarias e infantiles, ora ingeniosas y surcadas de atisbos sorprendentes, con frecuencia candorosas y hasta audaces. Se nota ciertamente en su Escatología la influencia de Escoto Eriúgena, pero Honorio no llega ni de mucho a los excesos de aquél. Así que tenemos por algo duro el juicio de E. Amann, el cual en su precioso estudio sobre nuestro autor («Dict. de théol. cath.», Vacant-Mangenot-Amann, *Honorius Augustodunensis)*, después de citar algunos fragmentos de ciertos textos recientemente publicados por el Dr. Endres (*Honorius Augustodunensis*, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12 Jahrhundert (Kempten und Mün-

pulo al maestro: «Aliquando lupus devorat hominem, et caro hominis vertitur in suam carnem; lupum vero ursus, ursum leo devorant; quomodo resurget ex his homo?» La respuesta del maestro se distingue por su concisión y claridad: «Quod caro fuit hominis, resurget; quod bestiarum remanebit. Scit enim haec bene secernere, qui scivit ex nihilo cuncta condere. Sive ergo membratim a bestiis, sive a piscibus, seu a volucribus devorentur, omnes in resurrectione reformabuntur in tantum ut nec capillus de eis pereat» (1).

Siglo XIII—Dejado atrás el siglo XII y los primeros años del XIII, entramos en uno de los momentos más interesantes en la historia de la presente cuestión. Era todavía durante el primer tercio del siglo XIII la tradición doctrinal reinante, la agustiniana, toda impregnada de platonismo. De consiguiente en filosofía, un haz de sublimes especulaciones metafísicas, principalmente sobre Dios y el bien moral, fulguraba entre un conjunto no pequeño de concepciones un tanto imprecisas, todavía no suficientemente ordenadas, sin el debido fundamento a veces de una observación experimental copiosa y exacta (2). Pero he aquí que una renovación admirable en el campo de la filosofía y teología entra con *Alberto M.* y sobre todo con *Santo Tomás* (3). Por lo que hace a nuestro propósito, los conceptos de substancia, cuerpo, materia y forma, individuación del compuesto etc., etc., quedan, digámoslo así, eternizados por el genio del An-

---

chen, 1906), pgs. 152, 153), exclama: «Se reconoce aquí esta especie de resolución cósmica en el seno del gran todo que es el término del *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena.» Y algo más abajo añade: «Al lado de estas audacias, las afirmaciones de Honorio sobre la espiritualidad absoluta de las penas del infierno parecerán de poca importancia.» (1. c., col. 156). Se exagera un poco, a nuestro modo de ver. Es verdad que dice Honorio: «Post ultimam... resurrectionem, omnium hominum sive bonorum seu malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum Deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne» (1. c., pgs. 152, 153). Pero buen cuidado había tenido de notar expresamente poco antes que esto se realizará *manente propria substantia* (1. c., pg. 152).

(1) *Elucidarium*, 1. III, 11, M L., 172, 1164.

(2) Mandonnet O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^me siècle*, I^re part., chap. II, (deux. édit., Louvain, 1911) pág. 42 sgs.; Portalié, *Augustinisme*, «Dict. de théol. cath.» Vacant-Mangenot-Amann, col. 2501 sgs. Cfr. Card. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, Archiv. für Litter. und Kirchengesch., V. pg. 603 sgs.; Wulf, 1. c., pg. 14 sgs.

(3) Mandonet O. P., 1. c.; Wulf 1. c., chap. trois., pg. 43 sgs.

gélico Doctor. Se ha llegado a la perfección. El ánimo se pregunta ansioso qué dirá Santo Tomás sobre la resurrección, en el punto céntrico de la identidad del cuerpo resucitado; él, que defiende e inculca con tanta elevación y fuerza que la materia es *pura potencia* y que por el alma racional «homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens» (1). La respuesta no se hace esperar. Puédese decir que desde la primera hasta la última de sus obras, en numerosos pasajes, de pasada y ex profeso, toca Santo Tomás el punto de la identidad del cuerpo resucitado (2). Y en todos ellos, clara y terminantemente, sin dejar lugar a duda, afirma el Santo que la resurrección se verificará reuniéndose al alma racional, en todo o en parte (pues ésa es otra cuestión), la materia informada antes por ella; aquella materia precisamente, que ahora estará quizá dispersa por el universo, actuada por otras diversísimas formas. ¡Como que en otra suposición, dejando aparte otras consideraciones, serían puras impertinencias gran parte de las cuestiones entabladas por el Santo Doctor, en las que con no pequeño interés y minuciosidad procura resolver las vulgares objeciones tomadas de los antropófagos, indicando a quién y en qué condiciones corresponderá en el día del juicio la carne comida etcétera, etc.! Cierto que el Santo no da de la tal doctrina lo que ahora diríamos *calificación teológica*. Pero, además de que el Santo Doctor suele ser muy sobrio en este punto, y mucho más en determinar los diversos grados y matices de la censura, el modo uniforme de proponer la explicación tradicional, sin asomos de otras ideas, bien claro parece indicar que ésta era sencillamente para el Santo la única, la *verdadera* explicación.

Ante un hecho tan claro, unos pretenden que esta doctrina de la resurrección se deduce de los mismos principios metafísicos de Santo Tomás (3); otros en cambio, maravillados al parecer de que el Santo defien-

---

(1) Qq disp., *De spirit. creat.*, q. unic., art. III, in corp. (hacia el fin).

(2) Citemos algunos pasajes tan sólo: In IV, D. 44, Q. I, aa. 1, 2; *Compend. theol. ad Fr. Reginald.*, cps. 154, 156, 160-162; *Contra Gent.*, l. IV, cp. 81; Quodl. XI, a. 6; III, q. 25, a. 6, in corp., y principalmente ad 3.um; q. 50, a. 2, ad 2.um; in I ad Corinth., cp. XV, lects. V-IX; etc., etc.

(3) Entre otros, Campodarsego O. M. C., *De resurrect. mortuorum*, Quaest. I, propos. IV, pg. 33 sgs., (Pustet, Roma, 1904). Entre otras obras de Santo Tomás cita el P. Campodarsego el opúsculo *De natura materiae et dimension. interminatis*, cp. VII. Se ha dudado de la autenticidad de este opúsculo; pero recientemente la defiende, como indudable, el acre-

da la renovación total de la materia, y creyendo que esta renovación conduce «lógicamente a reducir la identidad numérica a una pura identidad de la forma y de los elementos químicos en general y a hacer desaparecer así la identidad numérica de los elementos constitutivos materiales e individuales» (1), apuntan la idea de que la necesidad de reunirse la misma materia al alma racional, es una especie de añadidura, impuesta al Santo Doctor por los testimonios positivos de la Escritura y Tradición; en el mismo sentido no ha faltado entre los modernos, quien más o menos veladamente ha indicado que Santo Tomás ha sido un inconsecuente, o en otras palabras más suaves, que no ha sabido sacar el suficiente partido de sus grandes principios metafísicos sobre materia y forma y de sus doctrinas biológicas. Cuán falsas sean las dos últimas afirmaciones, se verá cuando resolvamos las dificultades. Por ahora quede bien sentado que según el Angélico Doctor la resurrección, pueda o no pueda de suyo realizarse de otra manera, por lo menos DE HECHO se verificará reuniéndose, en el sentido tantas veces indicado, la materia al alma racional.

Si el mismo jefe de aquel gran movimiento de renovación y depuración de ideas que lo vivificó y perfeccionó todo, Santo Tomás, se adhirió tan fuertemente a la explicación tradicional, y lo mismo podríamos decir de su maestro Alberto M. (2): por descontada se ha de dar la adhesión de los doctores, que caen fuera de la dirección estrictamente tomista, ya que la unidad de forma, aun en el hombre, y la pura potencialidad de la materia, principios específicamente tomistas, son las ideas que *a simple vista* parecen favorecer menos la sentencia de la tradición. Y es tan universal el acuerdo de los doctores de aquel tiempo, que bien podemos afirmar que la sentencia tradicional cuenta con el unánime sufragio del siglo XIII: el siglo de oro de la filosofía y teología cristianas. Al llegar a esta cumbre, no puede menos de sentirse sobrecogido un teólogo por lo que significa una adhesión sin ambigüedades ni titubeos; ¡una adhesión unánime de

---

ditado historiador Grabmann en su estudio *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 2. Kap., §. 4 (Münster i. W., 1920) pág. 92 sgs. en la colección «Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters», t. 22, 1921.

(1) Schwane, *Histoire des dogmes, Période du moyen age*, trois. part., chap. V, §. 108 (deux. edit., trad. de Degert, Paris Beauchesne, 1903) pg. 240.

(2) In IV Sentent., dist. 43 y 44. Véanse también sus comentarios a la Escritura, por ejemplo, In Evang. Joann., cp. V (Opera omnia, v. 24, París 1890, pg. 220).

XIII siglos a una determinada explicación de un dogma fundamental!

Detengámonos ahora breves instantes por vía de ejemplo en algunos nombres ilustres y, distinguiéndolos por grupos, recordemos entre los doctores del clero secular a Guillermo de Auxerre, Guillermo de Augvernia y Enrique de Gante.

La Suma de *Guillermo de Auxerre* († 1231?) era una de las más leídas a principios del siglo XIII. Sus ideas son las corrientes; sólo llama un poco la atención que para soltar mejor ciertas dificultades distingue, como ya antes lo había hecho alguno, v. gr. Atenágoras (1), entre la carne humana y las demás carnes, y añade que «caro humana non transit in veritatem humanae naturae alterius hominis, sed alia caro bene transit» (2). *Guillermo de Augvernia* († 1249), cuyos escritos son un copiosísimo depósito de ideas, llama en términos elocuentes *insipientes* y *necios* a cuantos no esperan que de los despojos del cadáver se restaurará el cuerpo del hombre (3). Estos dos autores son anteriores a la existencia del movimiento Albertino-tomista. *Enrique de Gante* († 1293), es posterior a Santo Tomás. En el séptimo de sus magníficos *cuodlibetos* se discute el tema de la resurrección (4). Su actitud es bien resuelta. Algunos hombres, dice, considerando los cuerpos reducidos a polvo y no pudiendo por razón colegir la fuerza—*vim*—de la resurrección, desesperan de que vuelva esto al primer estado; «sed homo de hoc non debet dubitare». Va después explicando la posibilidad de la resurrección tanto si hay una como si hay muchas formas substanciales en el hombre; aunque sin rebozo confiesa el desem-

---

(1) *De resurrectione mortuorum*, n. 4 sgs. MG., 6, 981 sgs.

(2) *In quattuor sentent. libros*, l. IV, decimus tract. (Paris, Regnault, s. a. 1500 ó 1501) fol. 55 r. b.

(3) Opera omnia, t. II, *de Universo*, partis 1.ae princip. pars. 2.a cp. XXV (Venetiis, 1591). «Insipientibus autem non solum admirationi est sed etiam incredibile videtur quod de pulvere seu cinere, in quem resoluta fuerunt humana corpora, reformentur in regeneratione seu resurrectione universali; hoc autem est eis ex ignorantia... Latet... eos illa incogitabilis imperiositas verbi sui (Dei)... qua ei obediunt ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.., quanto fortius igitur obediunt ei mortua corpora ut viventia» (ibid., pg. 689). «Quum videant tam multorum generum animalia et de pulvere et de putredine generari... qua stultitia igitur desperant posse fieri vel eam futuram generationen humanorum corporum ex pulveribus, in quos resoluta fuerint...? etc.» (ibid.. pg. 690).

(4) Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, etc., Quodl. VII Quaest. XVI (Paris, 1518). fol. 269-270.

barazo con que puede proceder en este punto la sentencia de Santo Tomás, al admitir en el hombre una sola forma substancial. Llama la atención que en vez de las citas tradicionales de San Agustín, acude a San Gregorio M.; y por cierto que el texto más largo alegado es el aducido por nosotros «Carnem hominis lupus comedit..., etc.» También es notable que no menciona para nada la dificultad que parece obligada en esta materia: la de los antropófagos. Quizá no la conceptuaba, y con razón, de fuerza para un teólogo. En cambio insiste en otras más metafísicas, que han de resolver sobre todo quienes admiten pluralidad de formas en el hombre.

Entre los Padres de Santo Domingo, de formación anterior al influjo ejercido en la Orden por Alberto M. y Santo Tomás, es digno de especial mención *Pedro de Tarantasia* († 1276), varón santo y sabio, el primer dominico que ciñó la tiara pontificia, y se llamó Inocencio V. En sus *Comentarios a las Sentencias* (1) trata generalmente nuestra cuestión con brevedad, claridad y precisión. Al contestar a la cuestión «An sit idem numero homo qui resurget», enumera tranquila y serenamente las dos sentencias de la unidad y pluralidad de formas en el hombre, sin dar preferencia a una sobre otra para el presente caso. Lo cual no es extraño, pues ventaja, si la hay, la lleva la sentencia que defiende la unidad de forma, y Pedro de Tarantasia no había entrado de lleno en esta dirección. La particularidad más notable es que se aparta ya claramente de la solución de San Agustín en el punto secundario de si la materia volverá a los mismos miembros. Inocencio V afirma que por lo menos volverá la porción de materia que sea necesaria «ad consistentiam speciei»; lo restante puede ir a otro miembro (2).

Los doctores franciscanos son ajenos universalmente a la dirección tomista y, por lo general, fieles continuadores de la tradición platónico-agustiniana. Podemos, con todo, notar entre ellos dos matices diversos. Así, el *Seráfico Doctor San Buenaventura* es el más excelso representante de la antigua tradición doctrinal (3); *Escoto*, en cambio, representa una evolución hacia el peripatetismo, original y de alientos, pero quizá en forma más crítica que constructiva. Ambos evidentemente resuelven el punto

---

(1) In IV l. Sentent. Commentaria, in IV, dist. XLIII, XLIV, q. I (Tolosa 1652).

(2) L. c., dist. XLIII, q. unica, a. VII; dist. XLIV, q. I, a. III.

(3) S. Bonav. opera omnia, t. X, *dissertatio de scriptis seraph. Doctoris* (Quaracchi, 1902) pg. 30 sgs.

fundamental de la resurrección en su verdadero y genuino sentido (1). Para muestra escojamos de San Buenaventura algunas frases, por cierto bien significativas. Por ejemplo: en sus comentarios al libro cuarto de las *Sentencias*, resumiendo el Santo su parecer, escribe que el cuerpo, o, como decía antes, *los polvos* en que se resuelve el cadáver están ordenados a reunirse con el alma por razón *de la divina providencia*, sin que por ello ose afirmar ni tampoco negar pertinazmente que dicha ordenación la tengan mediante algo que exista en el cuerpo desde que éste se ha disuelto plenamente. Y añade: «por lo cual, reteniendo LO CIERTO dejemos lo incierto a los más profundos» (2). Expresivas son también las siguientes frases tomadas del comentario a San Juan, cap. XIX: «... nosotros hemos de tener en poco la sepultura, a causa de la fe en la resurrección; porque creemos que, donde quiera estén dispersos los despojos, serán recogidos en uno por el Señor sin que escapen a la fuerza de la ciencia y poder divinos» (3).

Aunque muy cercano al tomismo y aficionadísimo a Santo Tomás, debe formar grupo aparte *Egidio Romano* († 1316), de la Orden de los Eremitas de San Agustín. Gozó en vida de extraordinaria reputación doctrinal; tanto que en algún capítulo general de su Orden se mandó a los religiosos profesar todas las opiniones y sentencias de Egidio «scriptas et scribendas» (4). Vese realmente en él un potente ingenio, aunque algo fluctuante, quizá en gran parte por razones extrínsecas y circunstanciales (5). En la q. XXVII del *cuodlibeto* V resuelve Egidio clara y brevemente

---

(1) Pueden verse de ambos doctores en sus comentarios a las Sentencias las dist. XLIII y XLIV (q. 1) sobre el 4.° libro.

(2) Dist. XLIII, q. V, a. 1. (al fin), Opera omnia, etc., t. IV, pág. 894 b. Véase toda la cuestión.

(3) Opera omnia, etc., t. VI, pág. 504.

(4) «Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias *scriptas et scribendas* predicti magistri nostri omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant, eisdem prebentes assensum, et ejus doctrine, omni qua poterunt sollícitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores...» (Capítulo general tenido en Florencia, año 1287). Denifle - Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, II (Paris, 1891), n. 542, pág. 12; cfr. n. 567, pág. 42.

(5) Mandonet O. P., *Siger de Brabant*, etc., chap. IX, pág. 248, siguientes

nuestra cuestión (1). Es digna de notarse la manera de resolver la dificultad tomada de los antropófagos, y llevada hasta el extremo de *suponer* que la misma materia es «de veritate humanae naturae in utroque». Pues bien, aun en este caso, y con la agravante de volver a *suponer* que la tal materia no resucita toda sino en uno—dos suposiciones favorabilísimas para negar la necesidad de reunirse la misma materia—todavía Egidio halla o busca efugio a la dificultad y sostiene que no otra, sino la misma materia se volverá a juntar al alma racional. «*Potest enim Deus hanc rem in hanc rem convertere*, etc.» Porque como dice en sus egregios *Theoremata de corpore Xti.*, «Primum principium, quod est Deus summus omnipotens, potest convertere aliquid in aliud actu praeexistens, quia immediate attingit materiam ut est quid» (2). No se puede negar que hay su valentía y decisión en soltar así la dificultad; pero quizá hubiera sido mejor y más fácil hacer alguna observación sobre aquellas dos extremas suposiciones antes de recurrir a un concepto tan estupendamente difícil. De todos modos aparece claro cuán fuertemente arraigada debía de estar en el ánimo de Egidio la persuasión de la doctrina que defendía, y de la *necesidad* de defenderla, cuando para ello no rehusa utilizar conceptos que, en aquel rigor con que él los emplea, ni siquiera para explicar la transubstanciación en el santísimo misterio de la Eucaristía se atreven a admitir muchos teólogos.

Corona de la imponente unanimidad, que durante trece siglos hemos contemplado, deseamos que sean dos grandes hombres de nuestra patria: nacido el uno en Subirats, pueblo no lejos de Barcelona, por los años 1230, muerto hacia el 1284, uno de los más insignes árabo-hebraístas cristianos que quizá han existido (3); y el otro la gloria más pura de Mallorca, especie de caballero andante a lo divino, alma ardiente, de inmensas y sublimes aspiraciones, en cuya fisonomía parecen dibujarse rasgos del Após-

(1) *Quodlibeta*, (Bononiae, 1481), fol. 70.

(2) *Theorema primum*. El ejemplar antiquísimo, que conocemos, propiedad de la biblioteca de la Universidad de Barcelona, no lleva fecha; viene a continuación de los *quodlibeta*, edic. Venecia 1502. El título completo es «Fundatissimi ac praeclarissimi Doctoris Domini Egidii Romani, Biturícensis archiepiscopi, ordinis Fratrum heremitarum S. Augustini, Theoremata de corpore Xti. feliciter incipiunt.» Los títulos de las ediciones, que señala Hurter (Nomencl. t. II, edic. 1906, col. 484), no parecen corresponder al presente con exactitud.

(3) Véase el corto pero interesante y sugestivo prólogo, con que el Reverendo P. José M. March S. J. encabeza la edición completa del «Explanatio Simboli», hecha por él mismo (Barcelona, 1910).

tol San Pablo. El lector habrá pronunciado ya los nombres de Ramón Martí, O. P. y del B. Ramón Lull.

Ramón Martí en su «Explanatio Simboli», trata de la resurrección de la carne con claridad y fuerza, pero en términos generales, por lo que toca a nuestra cuestión. No así en el «Pugio fidei». La negación de la resurrección de la carne es uno de los errores que constituyen *aquella trinidad abominable*, formada por los filósofos y contra la cual él quiere más enérgicamente combatir (1). Pero no va a ser preciso detenerse. Porque el capítulo 26 de la primera parte del «Pugio», donde se trata de nuestro asunto (2), es una transcripción literal de los capítulos 80 y 81 del l. IV de la Suma de Santo Tomás «Contra Gentiles». Las variantes son ligerísimas; la principal consiste en que el preámbulo o introducción a la solución de las dificultades, con que comienza Santo Tomás el capítulo 81, lo ha substituído R. Martí por una larga cita de Algazel. R. Martí por consiguiente, aquel nuestro grande apologista del siglo XIII, al querer defender el dogma de la resurrección de la carne, y, según frase suya, levantar en su favor «las máquinas de la divina palabra y de la fe» (3), nada encuentra tan a propósito como las explicaciones de Santo Tomás, basadas todas en el supuesto de la identidad de la materia (4).

---

(1) Pars 1, cap. VI (Lipsiae, 1687), pág. 213.

(2) L. c., pgs. 253-258.

(3) L. c., cap. XXV, pág. 252.

(4) No podemos negar que nos adherimos a la sentencia de aquellos que juzgan que no Santo Tomás de Ramón Martí, sino al revés Ramón Martí transcribió de Santo Tomás. A las sólidas razones de cronología desarrolladas por el P. Getino, O. P. (*El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* Vergara, 1906); y al atinado indicio señalado por el P. Mandonnet, O. P. (*Siger de Brabant*, etc., II.me part., Introd., IV (deux. édit., Louvain 1908), pgs. XXVIII, XXIX), podemos añadir ya una prueba que por sí sola parece perentoria. En 1918 salió a luz el tomo XIII de la edición crítica de las obras de Santo Tomás, que por mandato de S. S. León XIII, publican los PP. de Santo Domingo. Contiene los dos primeros libros de la «Summa contra Gentiles», y reviste la importancia especialísima de estar cotejado su texto con el autógrafo mismo, el cual, si no toda la Suma, a lo menos nos conserva todavía muchos capítulos, o enteros o en fragmentos. Entre ellos está la mayor parte de los capítulos, en que Santo Tomás y Ramón Martí coinciden; que dicho sea de paso, son casi todos los de la primera parte del «Pugio», exceptuados dos o tres, que puede decirse son citas de Algazel, Averroes, etc. Ahora bien, es de saber que el autógrafo de la Suma está llenísimo de correcciones y tachaduras hechas por el mismo San-

El apasionado del divino amor, *B. Ramón Lull* no podía menos de tratar de la resurrección muchas veces en su vastísima enciclopedia. Lo mismo en sus obras más científicas, cuando combate por ejemplo a los averroístas, que en sus dramáticas vulgarizaciones, llenas de ingenuidad y encanto; o en sus amables y tan sentidas pláticas con su hijo: Ramón Lull explica invariablemente la resurrección en el supuesto tradicional (1). Gus-

---

to Doctor, el cual por lo visto no cesaba de limar el texto primero, mudando, suprimiendo, añadiendo, etc. Esto supuesto, si Santo Tomás hubiera transcrito de Ramón Martí, tales capítulos estarían libres de la abundancia de correcciones, que ahora observamos; pues generalmente se reducirían éstas a aquellas ligerísimas variantes, en que los dos autores discrepan. No es así. El resultado último del texto de la Suma «Contra Gentiles», venido muchas veces después de una laboriosa redacción erizada a veces de correcciones, y que ha pasado por varias etapas, es pura y simplemente lo que leemos en Ramón Martí. Véase la magistral introducción que al tomo, de que tratamos, han antepuesto los Padres editores, especialmente 2.° *De autographo vaticano Summae contra Gentiles*, pgs. VII-IX. En el número 3.° *De traditione*, § II. pg. XVIII leemos lo siguiente: «Statim ac manuscriptum S. Thomae aspicis, ob iteratas redactiones tan intricatum, frustatum, lituris horridum, transpositionibus et remissionibus simile labyrintho, statim etiam intelligis quot et quantis errandi periculis interpretem exponat, etc.» Si el lector quiere convencerse por sí mismo, lea en el Apéndice del tomo citado los cps. 63-71 del libro I «Contra Gentiles» con toda la selva de correcciones allí mismo indicadas mediante diferentes signos y tipos de letra (pgs. 25+-30+), y luego lea de la 1.ª parte del «Pugio» los capítulos 16-24, que exactamente se corresponden con aquéllos. Es preciso leer con atención, porque a veces Ramón Martí suprime varias razones y alguna vez intercala alguna cita. Por ejemplo, en el cp. 18, correspondiente al 65 de la Suma, omite Ramón Martí las razones 4.ª, 5.ª, 7.ª, 8.ª, y añade un texto; en el 19 correspondiente al 66 omite las razones 3.ª y 4.ª; y así más o menos sucede en los demás capítulos.

(1) Entre otros muchos pasajes puede verse: *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a v. P. D. Episcopo Paris.* cp. XVII, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» Band VII, heft. 4-5 (Münster 1909) pgs. 120 122. En este diálogo, Sócrates el filósofo propone fortísimamente la dificultad contra la resurrección en el supuesto de la identidad de materia; el Beato ni una palabra dice contra ese supuesto, y todo su esfuerzo lo encamina a dar razones de la necesidad o conveniencia de la resurrección.—*Felix de les Maravelles del Mon*, vuitena part, cp. LXXI (edic. de J. Rosselló, Palma de Mallorca 1903) páginas 326 330.—*Doctrina Pueril*, cap. 12 (edic. den M. Obrador, Palma de Mallorca 1906) pgs. 27-28.

tarán nuestros lectores de algún pasaje, siquiera corto, en la hermosamente desaliñada sencillez del original, de sabor tan a lo primitivo. Escogemos uno del *Felix de les Maravelles del Mon.* «Molt considera Felix en resurreccio, e maravellas com pot hom resucitar en aquell mateix esser e nombre que es, adonchs com mor; com sia lo cors corrumpable e sdevenga en pols sots la terra». El santo ermitaño, con quien Félix conversa, le expone una prueba en pro de la resurrección. Pero Félix le opone con gran fuerza la dificultad tantas veces oída: «Senyer, dix Felix, lo hom que les besties o los aucells o los peixs hauran menjat ¿com pora resucitar? Car la carn d aquell hom se convertira en la carn d aquelles besties qui l menjaran, e aquelles besties o peixs o aucells per diverses altres coses menjades seran, e enaxi del un en altre convertir se ha una carn en altra de C o de CC o de mes anys que haura que sera lo hom mort». Refuerza entonces el ermitaño la primera razón con otras, después de las cuales propone este hermoso símil: «E encare lo ermita dix a Felix que un verme, de que s fa la seda, signiffica resurreccio, car aquell verme mor, e com es mort ix d ell un papallo qui engendra un verme semblant en specia al verme d on es exit lo papallo viu. On si natura ha en lo verme virtut e proprietat que de verme mort ix papallo viu, qui engendra semblant verme de aquell qui es mort, ¡quant mes Deus pot refer hom de pols qui sia estada de cors de hom, e pot ajustar un gra de pols ab altre, per luny que sia, com sia cosa que lo poder e la saviesa de Deu sia per tot lo mon!» (1).

Segunda fase.—Para encontrar adversarios, es preciso trasladarse de Orígenes nada menos que al s. XIV. Dos hombres en los albores de este siglo combaten la sentencia tradicional. Aunque de tendencias y aficiones bastante diversas, concuerdan no obstante en adoptar una explicación, que en el fondo no parece diferir mucho de la de Orígenes, pero que le lleva la inmensa ventaja de estar concebida dentro del mismo sistema tomista, hasta el punto de presentarse como una aplicación lógica de él. El primero y principal es el intrépido e independiente Durando († 1332 o 1334); el otro, mucho más adicto a Santo Tomás, es Juan de Nápoles († alrededor de 1327).

Durando propone sin ambages, concisa y claramente, la siguiente cuestión: «...supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat» (2). La respuesta no es me-

(1) L. c., pgs. 326-328.

(2) In IV Sent., dist. 44. q. I (Amberes, 1566) fol. 395 v., n. 5.

nos clara y concisa: «...cuicumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum» (1). Dos pruebas aduce en su favor, una directa y otra indirecta. La directa y a su vez principal, resumida en pocas palabras, es como sigue: «Por ser la materia prima PURA POTENCIA, *toda* actualidad le proviene de la forma, y por tanto aun el mismo acto de identidad y diversidad, en virtud del cual se puede distinguir materia y materia, ésta y aquélla; de donde se deduce que la materia es idéntica o diversa, según esté informada por la misma o por diversa forma. Esto supuesto, claro está que el alma de Pedro informará siempre la misma materia y lo mismo se diga de toda forma». La segunda razón indirecta es curiosa: «De no admitirse tal explicación, el animal no es enteramente el mismo, en cuanto a su esencia, antes y después de la nutrición; en cambio, una vez admitida, el animal vivo permanece siempre idéntico». La consecuencia ya se ve; con la explicación de Durando la substancia del hombre sería la misma toda la vida. Pedro niño de cinco años, y Pedro anciano de noventa, constaría de la misma alma y de la misma materia. Contento parece quedar Durando de su nueva teoría; pues al final, con cierto aire de triunfo añade «et secundum istam viam evaduntur multae difficultates... sicut est illa de costa Adae... et illa qua quaeritur si aliquis homo nutriatur ex carnibus alterius hominis...; secundum enim ea quae dicta sunt prius, non differt quantum ad unitatem materialem resurgentis, in quo talis materia resurgat, cum ipsa de se nullam entitatem vel unitatem, vel pluralitatem habeat, sed omnia ista competunt ei per formam, quae, si eadem est, totum compositum erit idem» (2). De *Juan de Nápoles* no parecen estar editadas sino unas 42 cuestiones selectas tomadas de aquí y de allí, de toda la teología; no lo están ni los Comentarios a las Sentencias ni los *cuodlibetos*, en donde trata nuestra cuestión (3). Capréolo nos ha transmitido largos fragmentos (4). Por ellos vemos que Juan de Nápoles en su *cuodlibeto* 2, q. 6, después de enunciar la cuestión en iguales términos que Durando, la resuelve en el mismo sentido con ligeras modificaciones. Tres razones da: la *primera* coincide con la principal de Durando; la *segunda*,

---

(1) In IV Sent., dist. 44. q. I (Amberes, 1566) fol. 395 v., n. 6.
(2) Ibid., fol. 396 r., n. 10.
(3) Hurter., *Nomencl. litt.*, II, (edic. 1906), col. 537.
(4) In IV Sent., dist. 44, q. I, a. II (edic. por los PP. Paban y Pègues, O. P. Tours 1908) t. VII, pgs. 55-56.

y, a lo menos según Capréolo, la principal es un texto de San Agustín en que parece el Santo admitir que, si la materia del uno totalmente desapareciese, y Dios le diese otra el día de la resurrección, éste tal sería el mismo hombre de antes; por fin constituyen la *tercera* aquellas palabras de San Juan Bautista «Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae» (Matth., III, 9).

Es evidente que con tal teoría no pretenden estos dos autores sino dar una explicación del hecho mismo de la futura resurrección; explicación con la que se hurte el cuerpo a muchas dificultades, como nos decía hace poco Durando. De esta manera, después de diez siglos de silencio, voces muy parecidas a la de Orígenes vienen a resonar en el campo ortodoxo. La voz del célebre Alejandrino, entre anatemas y clamores de abominación, habíase extinguido por entero: ¿Qué va a suceder con esta nueva refinadísima manera de oposición, cuya voz se parece tanto a la de Jacob, es decir, a la del más puro y clásico escolasticismo, a la voz misma de Santo Tomás?

(Continuará.)

F. SEGARRA.

Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo [1]

(Continuación.)

II.—Santificación de la «segunda eva»

A. Concepción Inmaculada.

La demostración de la Concepción Inmaculada de María por el Proto-Evangelio se ha hecho ya tan vulgar, que bastará solo el mencionarla. Allí, en efecto, la asociación de la Mujer con su «Descendencia» y su oposición irreductible de enemistad y de lucha con la serpiente alcanzan tal relieve, que constituyen un testimonio, implícito, si se quiere, pero inequívoco y terminante, de la Concepción Inmaculada de María. Sólo añadiremos que esta demostración, acreditada por hallar cabida en la bula *Ineffabilis* de Pío IX, ocupa el primer lugar en los tratados de los más ilustres teólogos modernos.

En San Pablo, según lo dicho anteriormente, la solidaridad de Cristo con su Madre y su oposición contra Satanás son incomparablemente más vigorosas. Luego con sola esta consideración adquiere mucho mayor consistencia la demostración bíblica de la Concepción Inmaculada de la Madre de Dios, basada en el Proto-Evangelio. Mas no será inútil explanar estos conceptos, y confirmarlos de paso con otros textos del Apóstol.

El contraste de Cristo con Adán entraña una sustitución absorbente. Adán queda destituído o depuesto de su antigua dignidad de cabeza de la humanidad, y en su lugar Cristo queda constituído cabeza, principio, jefe

(1) Véase el número anterior, pág. 79.

único y soberano de la nueva humanidad, a la cual absorbe, cifra y compendia en sí de una manera tan real como inefable. Este poder de atracción absorbente, de cohesión vivificadora, que posee el Nuevo Adán, es, sin comparación, superior al del antiguo. Ahora bien, la primera que Cristo asocia a sí indisolublemente y con cierta prioridad a la ejecución de su obra regeneradora es la Virgen María, cuya única razón de ser es precisamente esta asociación suya como Madre, como Nueva Eva, al Segundo Adán. Con esto María adquiere un lugar privilegiado, único, anticipado, permanente, desde el primer instante y en virtud de su eterna predestinación y elección, al lado de Cristo. Luego si ya la posición de la Mujer al lado de la «Descendencia» la eximía de toda participación en el pecado de Adán, mucho más la eximirá esta asociación, más estrecha, con el Segundo Adán.

Pues ya la oposición entre Cristo y Satanás, entre el jefe del reino de la gracia y el jefe del reino del pecado, es radical en San Pablo. ¿Quién no recuerda aquellas apremiantes palabras del Apóstol a los Corintios: «¿Qué participación hay entre la justicia y la iniquidad?, o ¿qué comunicación de la luz con las tinieblas?, o ¿qué concordia entre Cristo y Belial?» (2 Cor., 6, 14-15). Y a los Efesios escribe: «Revestíos de toda la armadura de Dios, para que podáis manteneros firmes contra las asechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potencias (infernales), contra los jefes mundanos de estas tinieblas, contra las huestes de los espíritus malignos» (Eph., 6, 11-12). Y poco antes escribe a los mismos Efesios: «Vosotros (un tiempo) estábais muertos por vuestros delitos y pecados, en los cuales vivísteis en otro tiempo, siguiendo la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potencia del aire, el espíritu que (aun) ahora ejerce su influjo en los hijos de la rebeldía..., y éramos por naturaleza hijos de ira, como los demás» (Eph., 2, 1-3). Entre estos dos campos, el campo del mal y del pecado, el campo del bien y de la gracia, el de Satanás y el de Cristo, no existen neutrales: adherirse al uno es declarar la guerra al otro; estar perpetuamente asociado al uno, es mantener perpetua guerra con el otro. Entre el uno y el otro no existen otras relaciones que las del odio, la enemistad y la lucha. María, por tanto, asociada a Cristo perpetuamente, está en perpetua hostilidad con Satanás, ha roto con él toda relación de paz, está fuera de su influjo venenoso, no conoce el pecado. Luego siempre fué pura, siempre Inmaculada, concebida sin pecado. Ciertamente para San Pablo, estar muerto por los delitos y pecados, ser hijo de rebeldía, es

recibir el influjo del espíritu infernal; el que por la gracia y la misericordia de Dios es rescatado de la tiranía de Satanás y sustraído a su maléfico influjo, queda por el mismo caso exento del yugo del pecado, es asociado a la vida y a las gloriosas riquezas de Cristo, hecho en él una nueva hechura y creación de Dios (Eph., 2, 4-10). En suma: que no hay pecado sino en la unión con Satanás; que en la unión con Cristo no hay sino gracia y bien y bendición. Y si es verdad, como asegura el Apóstol, que «no existe condenación ninguna para los que están en Cristo Jesús» (Rom., 8, 1), nunca, ciertamente, tocó a María la maldición fulminada por Dios sobre la raza pecadora de Adán, dado que desde su eterna predestinación y desde el primer instante de su existencia está siempre en Cristo Jesús. En la economía de la gracia, la ejecución responde a los decretos eternos del consejo divino; y en el plan divino María es la Madre del Redentor: tal es su carácter único y total.

Sin tener el mismo valor que las precedentes, no es despreciable otra consideración. Suele decirse, y muy bien, que la maternidad divina exigía en María la exención completa y universal del pecado. San Pablo insinúa esta consideración, si bien desde un punto de vista algo diferente. Dice, en general, de la mujer casada, que «será salva por la generación de hijos, con tal que permanezca en la fe, la caridad y la santidad unida a la templanza» (1 Tim., 2, 15). Quiere decir que, donde Dios no llama a una perfección superior, es la maternidad para la mujer casada principio de santificación. Pues donde la maternidad es divina, y la mujer llamada a esta excelsa dignidad no existe para otra cosa, esta maternidad ha de ser, sin duda, para ella principio poderosísimo y universal de santificación. Si toda maternidad, por ser el medio ordenado por la divina Providencia para la propagación del linaje humano, ejerce un influjo saludable en la mujer casada, la maternidad divina, ordenada a hacer entrar a Dios en la familia de los hombres, no puede menos de influír divinamente en la Mujer, que es Madre de Dios.

Para concluír este punto, dos palabras sobre el débito que tuvo la Virgen de incurrir en el pecado original. La Concepción Inmaculada fué para la Virgen un privilegio, sin el cual hubiera caído en el pecado de origen, como los demás hijos de Adán. Así lo reconocen universalmente los teólogos. La duda versa únicamente sobre la naturaleza o grado de este débito, si fué próximo o solamente remoto. La discusión de este punto nos llevaría muy lejos, y aun sería ajena a la índole del presente trabajo, más de investigación que de controversia. Sólo diremos que la fuerza de las ra-

zones aducidas para probar la Concepción Inmaculada de la Segunda Eva se extiende proporcionalmente a la exención del débito próximo de incurrir en el pecado original. En otra ocasión pensamos dedicar un estudio más extenso a este privilegio, uno de los más gloriosos de la Madre de Dios.

B. Inmunidad de pecado actual.

Las mismas razones aducidas para probar la Concepción Inmaculada de María demuestran igualmente su privilegiada inmunidad de todo pecado actual, aun de los más ligeros defectos. Y comenzando por el Génesis, basta recordar aquellas dos prerrogativas de la Virgen: su hostilidad contra la serpiente y su íntima unión con Cristo.

La hostilidad contra la serpiente es perpetua y universal, sin ninguna tregua ni limitación en el tiempo y en la materia. Excluyó, por tanto, toda comunión con Satanás. Ahora bien, todo pecado, aun la más ligera imperfección moral, es en la misma medida alguna comunicación o connivencia con la serpiente infernal. De consiguiente, hay que alejar de la Virgen Inmaculada toda mancha, toda sombra de pecado actual, por ligero que sea.

Por otra parte, la unión de María con Cristo es tan estrecha e íntima, que, no ya romperse, pero ni siquiera aflojarse o debilitarse puede. Ahora bien; el pecado venial, si no llegaba a desatar esta unión, por lo menos aflojaría lo apretado de su nudo. Razón, por la cual no cabe concebir a la Virgen contaminada con el más leve pecado actual.

San Pablo, como siempre, confirma el Proto-Evangelio.

En general, la concepción Paulina del Segundo Adán y, consiguientemente, de la Segunda Eva, corrobora maravillosamente las precedentes razones. Porque si el Nuevo Adán representa y establece un nuevo orden de pura justicia y santidad, exento aun de la más ligera sombra de pecado, ciertamente la Nueva Eva, tan plena e íntegramente asociada al Nuevo Adán, queda constituída en el orden de la pura justicia, con separación universal y absoluta del orden del pecado. Mas todo eso queda suficientemente declarado por lo dicho anteriormente: será más interesante considerar aquí algunos testimonios del Apóstol que tocan más de cerca al punto de que tratamos. Son aquellos que hablan del hombre viejo y del nuevo, mirados desde el punto de vista moral.

He aquí las palabras del Apóstol: «Mas ahora desechad también vos-

otros todas esas cosas: ira, animosidad, malicia, maledicencia, lenguaje torpe de vuestra boca. No os engañéis los unos a los otros, ya que os habéis despojado del hombre viejo con todas sus obras, y os habéis vestido del nuevo, que va renovándose en orden al pleno conocimiento, conforme a la imagen de quien lo creó» (Col., 3, 8-10). «No era así el Cristo que se os enseñó: si es que oísteis hablar de él, y en él fuisteis amaestrados, según es la verdad en Jesús: que os despojéis, en lo que toca a vuestra manera pasada de vivir, del hombre viejo, que se va corrompiendo según las concupiscencias engañosas, y os renovéis en el espíritu de vuestra mente y os revistáis del hombre nuevo, creado a la imagen de Dios en la justicia y santidad de la verdad» (Eph., 4, 20-25). «Nuestro hombre viejo fué crucificado juntamente (con Cristo), para que sea aniquilado el cuerpo del pecado y no seamos ya más esclavos del pecado» (Rom., 6, 6). «Fué hecho... el último Adán espíritu vivificante... El primer hombre, de tierra, era terreno; el segundo hombre viene del cielo. Cual el terreno, tales también los terrenos; y cual el celeste, tales también los celestes. Y como llevamos la imagen del terreno, llevemos también la imagen del celeste. Quiero decir, hermanos, que la carne y sangre no pueden entrar en la herencia del reino de Dios, ni tampoco la corrupción heredará la incorruptibilidad» (1 Cor., 15, 45-50).

En estos testimonios y otros análogos dos cosas aparecen manifiestamente: 1) por una parte, que toda la vida moral, así mala como buena, no es otra cosa que un resultado o desenvolvimiento del hombre viejo o del nuevo; 2) por otra parte, que el hombre viejo y el nuevo son una reproducción o herencia del Viejo Adán o del Nuevo. Ahora bien, como la Virgen María es completamente ajena al Viejo Adán y está tan estrechamente unida al Nuevo, consiguientemente se despojó del hombre viejo y con él de todas sus obras de pecado, y se revistió perfectamente del nuevo, creado a imagen de Dios en justicia y santidad. De donde su vida moral entera, totalmente ajena a las obras del hombre viejo y conforme a la santidad del nuevo, fué exenta de toda corrupción de error, limpia de la más leve mancilla de pecado.

C. Inmunidad del fómite de pecado.

La exención del pecado original trae consigo la inmunidad del fómite de pecado, que es a su vez prerrequisito connatural de la exención de pe-

cado actual. Esta doble relación de efecto y de causa pide dos palabras a lo menos sobre la inmunidad del fómite de pecado.

En sentido más general, fómite de pecado es la ingénita propensión al pecado. En sentido más estricto, es la concupiscencia de la carne, esto es, la inclinación o tendencia del apetito sensitivo al bien sensible independientemente del dictamen de la razón y prescindiendo de la prohibición de la ley. En ambos sentidos este fómite de pecado fué sanado en la Virgen, o, más bien, totalmente extinguido y extirpado.

Según el Proto-Evangelio, la hostilidad de la Mujer contra la serpiente es absoluta e irrevocable, la unión con Cristo es firme e indisoluble. Ahora bien, el fómite de pecado sería un principio innato que llevaría a remitir la hostilidad y aflojar la unión; esto es, una inclinación intrínseca a entrar en negociaciones con la serpiente y a desertar del bando de Cristo. Lo cual no cabe suponer en la Mujer.

La concepción Paulina del Nuevo Adán, en cuanto acrecienta la hostilidad y estrecha la unión, es ya una buena confirmación del Proto-Evangelio. Pero sin esto, conforme a los testimonios aducidos últimamente, el fómite de pecado no es otra cosa que «el hombre viejo, que se corrompe según sus concupiscencias extraviadas». Mas de este hombre viejo la Virgen María se despojó completamente, y en su lugar se revistió del nuevo, cuyas inclinaciones son, según Dios, en justicia y santidad.

Además, el hombre viejo y el nuevo son equivalentemente, en el lenguaje de S. Pablo, «carne» y «espíritu», tomados en sentido moral. En efecto, aquellas dos expresiones paralelas: «Nuestro *hombre viejo* ha sido crucificado juntamente (con Cristo)» (Rom. 6, 6), y «Los que son de Cristo Jesús crucificaron la *carne* con las pasiones y concupiscencias» (Gal. 5, 24), muestran la equivalencia entre el *hombre viejo* y la *carne* aguijoneada con sus pasiones y concupiscencias. Por otra parte, aquella expresión: «Fué hecho... el último Adán espíritu vivificante» (1 Cor. 15, 45), supone la equivalencia entre *espíritu* y *hombre nuevo*. Luego la Virgen, despojada del hombre viejo y revestida del nuevo, tuvo las pasiones y concupiscencias de la carne sanadas y extirpadas con el espíritu vivificante.

En otros textos la concupiscencia se propone no sólo como propensión hacia el pecado, sino también como consecuencia del pecado que por el delito de Adán domina en los hombres. He aquí las palabras del Apóstol: «Por tanto, no reine ya el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que os rindáis a sus concupiscencias; ni entreguéis vuestros miembros al pecado como armas de iniquidad...» (Rom. 6, 12-23). «Mas yo soy

carnal, vendido y esclavizado al pecado... Pues sé que no habita en mí, quiero decir en mi carne, bien alguno... Mas si lo que no quiero eso hago, ya no soy yo quien lo obro, sino el pecado que mora en mí... Veo otra ley en mis miembros que milita contra la ley de mi mente y que me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Infeliz de mí! ¿quién me librará del cuerpo de esta muerte?» (Rom. 7, 14-24). Es, pues, la concupiscencia consecuencia del pecado, o mejor, de aquella dominación tiránica que el pecado ejerce en los hombres: de la cual quedó la Virgen totalmente exenta con su Concepción Inmaculada.

D. Plenitud de gracia.

La santificación de la Virgen Santísima hasta aquí expuesta es más bien negativa: es su universal inmunidad de pecado, original y actual, y de todo principio y efecto del pecado: a la santificación negativa responde la santidad positiva, no menos privilegiada, que es la plenitud de su gracia. Acerca de la cual dos puntos hay que considerar: cuáles son los títulos de esta privilegiada plenitud, y cuál su medida, o más bien exceso.

Dos son los títulos principales de la Virgen que fundan esta plenitud: el de «Madre de Dios» y el de «Nueva Eva, asociada al Segundo Adán»: de los cuales el primero es más bien radical, el segundo formal e inmediato.

La divina maternidad presenta estos caracteres: 1) que es privilegio único, 2) que excede con inmensas ventajas todos los demás privilegios de las creaturas, 3) que pertenece al orden sobrenatural y demanda un grado de gracia correspondiente. En cuanto a los dos primeros caracteres, basta recordar lo dicho anteriormente acerca de la divina maternidad de María. En cuanto al tercero, es cosa manifiesta que esta maternidad pertenece no sólo a un orden superior a todas las exigencias de la naturaleza, sino a un orden estrictamente divino; y que, o como previa disposición, o como ornamento consiguiente, exige una santidad incomparable, correspondiente a la dignidad única y suprema de Madre de Dios. Una comparación podrá ilustrar esta verdad. La fraternidad de Cristo, si bien meramente adoptiva, es, según la doctrina de San Pablo, de orden sobrenatural. «A los que conoció de antemano, dice, predestinó también a ser conformes al modelo de su Hijo, a fin de que sea él primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8, 29). Luego con mucho mayor razón será sobrenatural la ma-

ternidad de Cristo, que es propia y natural. De donde, si esta maternidad es un título que exige gracia, y por otra parte es un título singular, que sobrepuja incomparablemente todos los otros títulos y dignidades de las creaturas, será consiguientemente título de una gracia singular, única, de orden superior, que excede inmensamente toda otra gracia.

Con más evidencia, si cabe, el título de «Segunda Eva» exige en la Virgen Santísima una plenitud desbordante de gracia divina. Porque en calidad de «Segunda Eva» la Virgen ha sido elevada, por participación ciertamente y por privilegio gratuito, al mismo orden en que está el Segundo Adán. Ahora bien, precisamente como Segundo Adán, Cristo es principio y fuente de toda gracia y santidad. Por tanto la Virgen Santísima fué elevada a la misma fuente de la gracia. De cuyos raudales cuán copiosamente beba, puede rastrearse de su íntima unión con Cristo, sobre todo habiendo sido levantada, como diremos luego, a la dispensación activa de la gracia.

Acerca del exceso de esta gracia sobre la gracia de los demás santos proponen los Teólogos estas cuestiones: ¿La gracia de María supera la gracia de todos los hombres y ángeles, no sólo de cada uno en particular, sino también la de todos ellos juntos? ¿Y este exceso lo alcanzó ya la gracia inicial de María en el mismo instante primero de su Concepción? Del Proto-Evangelio y de la doctrina de San Pablo parece deducirse lo siguiente: que la gracia de María se distingue de toda gracia, y la sobrepuja, no meramente en el grado y en la cantidad, sino en el orden mismo y género a que pertenece: de donde se sigue que es inconmensurable con cualquier otra gracia, con la cual no tiene medida común o punto de comparación; y que, por otra parte, este exceso, debido a la Virgen, en virtud de su misma predestinación eterna, ha de partir ya del primer instante de su Concepción. A la verdad, la dignidad y gloria de todos los hermanos adoptivos, por más que crezca, jamás llegará a la dignidad única e incomunicable de la Madre natural; jamás tampoco la nobleza de aquellos que se unen al Nuevo Adán alcanzará la nobleza eminente de la segunda Eva. Y como esta doble dignidad la posee María en virtud de su predestinación desde el instante mismo de su Concepción Inmaculada, no es de maravillar finalmente si la gracia inicial de María supera por sí sola incomparablemente la gracia consumada de cada uno de los santos y la de todos ellos juntos. Es que, al fin, la gracia de María pertenece por privilegio al orden mismo de la gracia de Cristo.

III.—PRERROGATIVAS CONSECUENTES

A. Maternidad espiritual y universal.

Si la Concepción Inmaculada, tan claramente contenida en el Proto-Evangelio, sólo recibe de San Pablo cierta confirmación o ilustración, en cambio la maternidad espiritual y universal de María adquiere en el Apóstol una significación y relieve incomparable. Y acaso sea éste el punto de la Mariología que mayor luz pueda recibir de las Epístolas de San Pablo.

Para proceder con mayor orden y claridad, distinguiremos tres maneras de raciocinios que sugiere el Apóstol para demostrar hasta la evidencia esta maternidad de la Virgen, tan consoladora para nosotros. El primer raciocinio será una simple aplicación de la teoría del Nuevo Adán. El segundo, análogo al precedente, y menos conocido, está en función de nuestra filiación respecto de Abrahán, el Padre universal de los creyentes. El tercero, expresión universal y como trasposición metafísica de los dos anteriores está basado en la concepción Paulina de la unidad del cuerpo místico de Cristo.

1.—María, Madre de la nueva humanidad, contenida en el nuevo Adán.

La «Descendencia de la Mujer», anunciada ya en el Proto-Evangelio, si es principalmente la persona del Reparador, son también de alguna manera los demás que, asociados al Redentor, han de participar de su enemistad y lucha contra la serpiente. Luego todos los redimidos, contados en la «Descendencia de la Mujer», son espiritualmente hijos suyos. Pero esta verdad, que en el Génesis sólo se entrevé o se colige por vía de consecuencia, queda patente a la luz de la concepción Paulina del Nuevo Adán, que representa, asocia y como condensa en sí a toda la humanidad, de una manera especial a la humanidad efectivamente redimida. Luego la «Descendencia» de la Nueva Eva es la nueva humanidad entera, encerrada en el Nuevo Adán, resumen y síntesis viviente de toda ella. Luego María es Madre nuestra, y nosotros somos sus hijos.

Esta consideración fundamental da luz para la mejor inteligencia de un pasaje importantísimo de la Epístola a los Gálatas, que a su vez la confirma e ilustra. Queremos decir que el hecho de la maternidad espiritual de

la Virgen ilumina el pasaje, el cual a su vez precisa el modo de esta maravillosa maternidad. Dice, pues, así el Apóstol (Gal. 4, 4-5):

A. Cuando vino la plenitud del tiempo,
A. envió Dios desde (el cielo) de cabe (sí) a su propio Hijo,
B. HECHO DE UNA MUJER,
C. sujetado bajo el yugo de la Ley,
C. para rescatar a los que estaban bajo el yugo de la Ley,
B. PARA QUE RECIBIESEMOS LA FILIACION ADOPTIVA

Imposible intentar aquí una exposición plena de este pasaje capital de la Soteriología Paulina. Para el objeto presente bastará notar que todo su riquísimo contenido puede distribuírse en tres partes: A. la venida del Hijo de Dios en la plenitud del tiempo;—B. su nacimiento de una Mujer, relacionado con nuestra filiación adoptiva;—C. su sumisión al régimen de la Ley, con el objeto de librarnos a nosotros de su pesado yugo. Este nacimiento humano del Hijo de Dios y esta sumisión suya a la Ley son una doble manifestación de su completa solidaridad con nosotros: solidaridad con el linaje humano entero, al nacer de Mujer; solidaridad con Israel, al someterse a la Ley. Esta solidaridad estrechísima es la que explica la misteriosa conexión que establece San Pablo entre el nacimiento y sumisión a la Ley con nuestra filiación adoptiva y nuestra liberación. Y es de notar aquí que la conexión que existe entre la sujeción del Hijo de Dios a la Ley y nuestra liberación de su yugo tiene cierta oposición o inversión, que no tiene la conexión establecida entre su nacimiento humano y nuestra adopción divina. El Hijo se somete a la Ley, para quitar su yugo de nuestras cervices: el Hijo nace de Mujer, no para que nosotros no nazcamos de mujer, sino para que seamos admitidos a la filiación adoptiva de Dios, para que en cierto modo nazcamos de Dios.

Esto supuesto, investiguemos ya cuál sea en concreto la conexión que existe entre el hecho de nacer de Mujer el Hijo de Dios y nuestra filiación adoptiva.

En virtud de su alusión a la narración del Génesis, la expresión «hecho de una Mujer» designa claramente la «Descendencia de la Mujer». Con esto el Hijo de Dios no sólo entra a formar parte de la humanidad, no sólo entra en comunión y solidaridad con ella, sino que atrayéndola toda y como concentrándola toda en sí, se hace su cabeza y representante. Desde este momento, en virtud de su nacimiento humano, el Hijo de Dios, si por un lado se ha dignado entrar a la parte de nuestras deficiencias y miserias, por otro lado nos admite a nosotros a la participación gloriosísima

de sus excelsas prerrogativas, y primeramente de la que es en él principal y característica, que es su filiación divina. Por eso pudo decir el Apóstol, no sin visos de enigma, que precisamente la filiación humana del Hijo de Dios es el origen de nuestra filiación divina adoptiva. Según esto, la maternidad de María, que es la maternidad de la «Descendencia», es el origen y fundamento de nuestra filiación divina: al nacer de ella como hombre el Hijo de Dios, al ser «hecho de ella», según la enérgica expresión del Apóstol, nacimos nosotros también con él de ella, fuimos también a nuestro modo «hechos de ella». Cierto, si con su nacimiento de una Mujer pudo Cristo comunicarnos su filiación divina, tan encumbrada sobre nuestra natural bajeza, mucho más fácilmente nos comunicó su filiación de María, menos ajena y alejada de nosotros. En otros términos, Cristo, Hijo a la vez de Dios y de María, al dignarse comunicarnos su filiación debía comunicárnosla completa: la de Dios y la de María; tanto más esta segunda, cuanto ésta era la que adquiría al entrar en comunión con el linaje humano. En conclusión, debiendo nosotros a María el nacer y ser en Cristo hijos de Dios, bien podemos decir, no por mera metáfora o pía consideración que ella es nuestra Madre espiritual, que nosotros somos sus hijos en el orden de la gracia.

2.—María, Madre de la descendencia espiritual de Abrahán.

Los Judíos estaban ufanos de ser hijos de Abrahán. Y con razón. Pues Abrahán era, en efecto, el depositario de magníficas promesas divinas. Pero, inclinados siempre a una inteligencia carnal de las cosas divinas, los Judíos se preciaban más de su generación natural del gran Patriarca, que de su filiación moral; y se preocupaban más de la herencia de su nombre, que de la imitación de sus virtudes. Cuando comenzó a difundirse el Cristianismo entre los Gentiles, muchos Judíos, de pensamientos terrenos, pretendían que los nuevos Cristianos, para participar de la plenitud de las promesas hechas a Abrahán, debían comenzar por someterse a la circuncisión, único medio, según ellos, de entrar en la familia de Abrahán y participar de sus bendiciones. San Pablo se indignaba ante la pretensión de que uno que hubiese renacido en Cristo necesitase de un rito carnal para participar de cualquiera bendición o prerrogativa que fuese. Mas para quitar a los Judíos todo pretexto de inquietar a los Gentiles convertidos al Cristianismo, les hace saber, y prueba eficazmente, que ese mismo privi-

legio de la filiación de Abrahán, que ellos vinculaban a la sangre y a la circuncisión, lo participaban los Cristianos por la fe, la cual, mucho mejor que la circuncisión a los Judíos, les hacía a ellos hijos de Abrahán. Puede leerse en las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos esta vigorosa demostración: para el objeto presente, baste reproducir la argumentación con que prueba el Apóstol que por el hecho de nuestra unión con Cristo quedamos hechos hijos de Abrahán. «A Abrahán, dice, le fueron hechas las promesas, y (en él) a su descendencia. No dice: Y A LAS DESCENDENCIAS, como (hablando) de muchos, sino de uno solo: Y A TU DESCENDENCIA, la cual es Cristo» (Gal. 3, 16). «Todos, añade, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra; porque todos vosotros sois uno (una persona) en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, luego sois «Descendencia» de Abrahán, herederos según el tenor de la promesa» (Gal. 3, 26-29). En conclusión: Abrahán es padre de todos los creyentes, porque de él había de nacer la «Descendencia», Cristo, en quien estaban comprendidos todos ellos. (Cf. Rom. 4, 13-23.)

La aplicación de este raciocinio a María no puede ser más legítima y sencilla: es casi de una precisión matemática. ¿Por qué los fieles todos son hijos de Abrahán? Porque están incluídos en su única «Descendencia». Luego con mucho mayor razón son hijos de María, por estar inefablemente unidos a esta misma «Descendencia» de la Mujer: unión, ciertamente, mucho más estrecha con una «Descendencia» mucho más propiamente una y única. Luego María es Madre espiritual de todos los fieles que están «en Cristo Jesús».

3.—María, Madre del Cristo místico.

En los precedentes testimonios del Apóstol y en la argumentación basada en ellos, toda la fuerza demostrativa estribaba en nuestra unión y como solidaridad con Cristo, «Descendencia de la Mujer» y «Descendencia de Abrahán». Pero independientemente de estos conceptos bíblicos, y con mucho más vigor que en ellos, San Pablo formula esta verdad fundamental de su Cristología y Soteriología, es a saber, nuestra unión con Cristo, en su teoría o concepción del cuerpo místico de Cristo, o simplemente, del Cristo místico: concepción, sin duda, la más original, la más caracterís-

tica, la más grandiosa y fecunda de la Teología de San Pablo. No es de este lugar exponer en toda su inmensa amplitud esta espléndida creación del Apóstol, favorecido con singulares ilustraciones divinas para la especial inteligencia de este «Misterio» que él había alcanzado (Eph., 3, 4): bastará para nuestro objeto reproducir los rasgos fundamentales.

El conjunto de los fieles, la Iglesia, no es un agregado de unidades más o menos independientes, ni siquiera es una asociación unida con vínculos meramente morales: es algo mucho más trabado, más uno: es un cuerpo viviente, es un organismo harmónico, en que la multiplicidad y variedad de los miembros, sometida a una sola cabeza y animada con un mismo Espíritu, forma una sola cosa, un solo ser, una sola persona mística: es el cuerpo de Cristo, es, según la suprema expresión del Apóstol, el mismo Cristo. Y es tal la trabazón, la conexión entre la cabeza y los miembros, que ella les comunica su integridad, su vida, su Espíritu, su ser, su plenitud divina, su mismo nombre, su Corazón.

De esta unión orgánica y vital de los fieles con Cristo y en Cristo se sigue manifiestamente la maternidad espiritual de María respecto de ellos.

Comparemos, en efecto, esta maternidad espiritual de María con su divina maternidad respecto de Jesús. ¿Por qué es María la Madre de Dios? Porque es ella la Madre de Cristo, y Cristo es Dios; o, más exactamente, porque la generación termina en la persona, y la persona de Cristo, en quien termina la maternidad de María, es persona divina. Y es aquí de notar que esta razón es eficaz y apodíctica, a pesar de que entre la naturaleza humana de Cristo y la persona del Verbo, antecedentemente a la encarnación, no existe ninguna conexión natural. Ahora bien, Cristo y los fieles a él adheridos foman un solo cuerpo, un organismo viviente, una persona espiritual, un solo Cristo místico. Luego también a ese Cristo místico en toda su integridad se extiende proporcionalmente la maternidad de María. Si la generación de Jesús da a María la gloria de la maternidad física del Hijo de Dios, proporcionalmente dará también a María la maternidad espiritual de la persona moral de Cristo, que es el Cristo místico.

Para que mejor se aprecie toda la fuerza de esta argumentación, hay que tener en cuenta que la unión de los fieles con Cristo en un cuerpo no es algo accidental y como sobrepuesto a la encarnación, a la generación de Cristo, sino que éste es precisamente su objeto y aun toda su razón de ser. Acabamos de ver que Cristo, según enseña el Apóstol a los Gálatas, «fué hecho de una Mujer», precisamente «para que recibiésemos la filia-

ción adoptiva» de Dios (Gal., 4, 4-5). Y a los romanos dice: Dios «a los que conoció de antemano, los predestinó también a que fuesen conformes con la imagen de su Hijo, para que sea él Primogénito entre muchos hermanos» (Rom., 8, 29). Por fin, a los Efesios: Dios, dice, «nos predestinó a la filiación adoptiva por Jesu-Cristo» y en Jesu Cristo (Eph., 1, 5...). Luego, si la filiación divina adoptiva y la fraternidad correspondiente con Jesu-Cristo eran objeto de la eterna predestinación de Dios, que se había de realizar en Jesu-Cristo y en virtud de nuestra inefable unión con él y en él, y por otra parte estaba vinculada con la generación humana de Cristo y con la maternidad de María: consiguientemente esta maternidad, en el plan de Dios, se extiende hasta nosotros: nosotros en Cristo somos hijos de María.

Un rasgo a primera vista insignificante, y perdido en el catálogo de salutaciones, que llenan casi enteramente el capítulo XVI de la Epístola a los Romanos, nos mostrará cuán conforme a la mente y corazón del Apóstol es esta extensión de la maternidad de María a todos los fieles. «Saludad, dice delicadamente, saludad a Rufo, el escogido en el Señor, y a su madre, que lo es también mía» (Rom., 16, 13). Su fraternidad y caridad con este «escogido en el Señor» bastan a San Pablo para que considere a la madre de su hermano en el Señor como a madre suya. Mucho más estrecha, sin duda, era la fraternidad y caridad del Apóstol, y lo es también la nuestra, con Cristo y en Cristo, para que a su divina madre la miremos, amemos y honremos como a nuestra propia madre.

Sobre la extensión de esta maternidad espiritual de María, si se limita a solos los fieles, o se extiende además a todos los hombres, nos puede dar mucha luz la observación hecha anteriormente sobre los distintos grados de nuestra incorporación a Cristo. Antecedentemente a su muerte estábamos en Cristo moral, jurídica o representativamente, de un modo análogo a como estábamos en Adán; consiguientemente a su muerte y resurrección, quedamos incorporados de una manera más real, si bien todavía virtual; después de la propia justificación por la fe y el bautismo, fuimos incorporados de un modo actual y definitivo. Como nuestra filiación respecto de María está fundada en nuestra unión con su divino Hijo Jesu-Cristo, a la medida de esta unión existen igualmente tres grados de nuestra filiación mariana. El primer grado y el segundo de filiación se extienden manifiestamente a todos los hombres, todos igualmente incluídos en Jesu Cristo antes y más después de su pasión, muerte y resurrección; mas el tercero queda reservado a los que en virtud de la gracia san-

tificante participan actualmente de la vida sobrenatural del cuerpo místico de Jesu-Cristo y de la filiación adoptiva respecto de Dios Padre y de la comunicación de su divino Espíritu. Y, claro está, cuanto esta participación de la unión con Cristo y de su vida divina sea más plena, tanto será más perfecta nuestra filiación espiritual respecto de la madre de Jesús. De aquí que los mayores santos, los que más han amado e imitado a Jesu-Cristo, los que han estado con él en mayor comunión vital, han sido igualmente los más amantes hijos de su Madre la Santísima Virgen María.

B. María, corredentora.

En el Proto-Evangelio, la participación y cierta cooperación de la Mujer en la reparación de los hombres se expresa más claramente de lo que a primera vista pudiera parecer. Allí, en efecto, el carácter dominante y, en cierta manera, único, de la «Descendencia de la Mujer» es el de Redentor o Reparador; en cuya obra redentora se señalan tres fases o elementos: la hostilidad contra la serpiente, como principio y motivo de la lucha; la victoria sobre la serpiente, como feliz resultado; la mordedura recibida de la serpiente, como muestra de lo encarnizado de la lucha y precio sangriento de la victoria. Donde es de notar que precisamente estos tres elementos: el odio contra el pecado, la destrucción y abolición del pecado, la pasión y muerte por el pecado, son los que principalmente constituyen e integran la obra de la Redención. Ahora bien, la participación de la Mujer en la obra de la «Descendencia» se insinúa ya de un modo general en la misma expresión con que se designa al Redentor, cuyo único nombre es el de «Descendencia de la Mujer», nombre misterioso, que expresa no solamente la plenitud de la maternidad, sino principalmente su conexión, proporción o harmonía con la Redención. Además la Mujer corresponde inversamente a Eva: por donde, como Eva tuvo tanta parte y tan activa y eficaz en la ruina de los hombres, semejante también habrá de ser la parte de la Mujer en su reparación. Más en particular, si la lucha con la serpiente y la victoria sobre ella pertenecen, propiamente hablando, a la «Descendencia», en cambio la enemistad con la misma serpiente pertenece, casi en primer término, a la Mujer. «Pondré, dice, enemistad entre ti y la Mujer, entre tu descendencia y la suya». Ahora bien, esta enemistad u hostilidad no es una mera exención del pecado original: es, además, como un principio y apresto para la lucha, que va a aplastar la

cabeza de la serpiente, es una asociación de la Mujer al Redentor en los afanes y triunfos del combate contra Luzbel, es, en fin, una participación de su obra redentora.

En San Pablo estos elementos del Proto-Evangelio adquieren mayor firmeza y consistencia. Recuérdese, en efecto, que la concepción del Nuevo Adán más que a la persona individual de Cristo se refiere a su misión y obra redentora. Por tanto, la asociación de la Nueva Eva al Nuevo Adán ha de ser asociación a la obra de la redención tanto o más que a la persona del Redentor: asociación que coloca a María, si bien secundaria y subordinadamente, en el mismo orden del principio activo de la redención. Ahora bien, semejante asociación no puede menos de importar alguna participación, secundaria y subordinada, pero real y verdadera, en el oficio del Redentor y en la obra de la redención. Esto, y no más, queremos decir, cuando apellidamos a María corredentora de los hombres. Ni hay razón para que, por el escándalo farisaico de los protestantes, defraudemos a la Virgen de este título glorioso. Añádase a lo dicho que, según el Apóstol, la primera Eva no sólo tuvo parte en la ruina de la humanidad, sino que, como lo hemos notado anteriormente, tuvo bajo ciertos conceptos la iniciativa y cierta prioridad en ella. Luego la Nueva Eva, sugerida por el contraste con la antigua, y en virtud de aquel principio general de San Pablo, que «Adán es figura del Venidero», ha de tener también su correspondiente participación y aun cierta prioridad y causalidad en la obra de reparación.

Más en particular, S. Pablo distingue en la redención el acto y el efecto. El acto es la «obediencia» (Rom., 5, 19): cuyos elementos así desenvuelve el mismo Apóstol: «Hallado en la condición de hombre se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Philip. 2, 7-8). Son, pues, dos los elementos que integran el acto de la redención: uno material, que es la muerte de cruz, y otro formal o moral, que es la obediencia. Los efectos de la redención descríbelos así el Apóstol: «Por la justicia de uno solo se deriva a todos los hombres la justificación de la vida» (Rom., 5, 18). «Mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por solo Jesu-Cristo» (Ib., 17. Cf. 5, 15-21). «Fué hecho... el último Adán espíritu vivificante» (1 Cor., 15, 45). La parte de María, consiguientemente a los principios establecidos, debe extenderse al acto y al efecto. San Pablo no dice más. Pero de otros testimonios bíblicos conocemos la obediencia de María: «He aquí la esclava del Señor...» (Luc. 1, 38). Conocemos también su parte en la pa-

sión del Hijo: «De pie junto a la cruz de Jesús estaba su Madre» (Ioan. 19, 25). Cuán grande fuera esta participación de la cruz de Jesús se adivina fácilmente de la profecía de Simeón: «Tu misma alma será traspasada por una espada» (Luc. 2, 35), y de la misma ternura del corazón maternal: «Tu padre y yo te buscábamos angustiados» (Luc. 2, 48). De todo lo cual se sigue que el oficio de Corredentora es una consecuencia del carácter de «Nueva Eva», el cual se ejerce por la obediencia y la compasión, y recibe su valor y mérito de la dignidad de la divina maternidad y de la santidad inmaculada.

A esta razón fundamental se agregan otras consideraciones que la confirman y esclarecen.

La promesa hecha a Abrahán y la ley dada por mediación de Moisés son, bajo diversos conceptos, según el Apóstol, una preparación para el Evangelio. Ahora bien, la promesa, o mejor, el conjunto de promesas, viene a converger en María; por otra parte, la maternidad de María es para San Pablo, en cierto modo, paralela a la ley (Gal. 4, 4-5). Cristo, en efecto, como se sujetó a la ley para librarnos de la ley, así se hizo Hijo de María para hacernos a nosotros hijos de Dios. Luego María, heredera de las promesas en el momento providencial de su cumplimiento, y transmitiendo a su Hijo la sujeción a la ley en el momento de su caducidad y próxima abrogación, representaba y como encerraba en sí la plenitud y madurez de los tiempos en que el Redentor iba a realizar su obra de salud, en relación con la promesa y con la ley. La preparación próxima para esta obra, que María determinaba con su aparición en el mundo, que tenía vinculada a su persona, que realizaba con su divina maternidad, era una participación en la obra redentora, mucho más eficaz y directa que la de todos los Patriarcas, transmisores de la promesa, y que la de Moisés, ministro de la ley. Según esto, la parte meramente preparatoria, que, conforme a la economía de los consejos divinos, pudieron tener en la ejecución de la obra de la salud y en la redención del mundo los Patriarcas y el Caudillo de Israel, es un pálido reflejo de la que tuvo María, concentrando en sí multiplicadas todas las preparaciones providenciales, anteriores a la crisis de la plenitud de los tiempos.

Tampoco es ajena a nuestro propósito aquella expresión atrevidísima con que designa el Apóstol su participación en la obra redentora de Cristo. «Ahora me gozo, dice, en mis padecimientos (sobrellevados) por vosotros, y completo a mi vez en mi carne las deficiencias de las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col. 1, 24). Claro está, sobre

todo atendido el texto original, que no habla aquí San Pablo de deficiencias de valor satisfactorio o meritorio en la redención de Cristo, sino simplemente de los trabajos necesarios para la predicación y propagación del Evangelio, los cuales el Salvador no quiso tomar por entero sobre su propia persona, sino que tuvo a bien reservar en parte a los Apóstoles y varones apostólicos. Pues, lo que dice el Apóstol de los trabajos consiguientes a la redención, con igual o mayor razón se puede decir de los que precedieron y acompañaron el sacrificio mismo del Redentor, en los cuales nadie tuvo tanta parte como María. Y hubo de singular en estos padecimientos de María, que en su parte principal no siguieron a la redención, ni miraban sólo a su manifestación, sino que se referían más directamente, como previos o concomitantes, a la persona de la víctima y a su augusto sacrificio. De donde tuvo María una parte singular y única en la obra de la redención, que da pie para que en sentido secundario la llamemos Corredentora de los hombres.

José M. Bover.

(Concluirá.)

SANTA TERESA DE JESÚS Y SUS CONFESORES

SEGUNDA PARTE

Concluído el noviciado entre enfermedades que no la dejaron ya más, y a principios del invierno (1) de 1537 (2), pues fué dentro del año que profesó, salió fuera del monasterio a curarse (3). Aguardó la primavera en casa de su hermana, María Ahumada, que la quería mucho; y en abril partió de Castellanos de la Cañada para Becedas.

El episodio con el primer confesor suyo de que hay noticia, tiene lances de novela, y está seguido con fina observación. Y es que la gracia descansa en la naturaleza, no la destruye, y de ella toma en cada santo su matiz particular. Encontróse, pues, allí «una persona de la Iglesia... de harto buena calidad y entendimiento; tenía letras no muchas. Yo comencé a confesar con él, que siempre fuí amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía buenos como quisiera» (4).

En toda la vida no caerá de su pluma esta queja. Los errores y deslices de su juventud los atribuía, en parte, a esos confesores medio letrados, para quienes no habrá perdón en sus labios, como ni tampoco para la gente doble y fingida.

«He visto, añade, por expiriencia, que es mijor, siendo virtuosos y de santas costumbres, no tener ningunas [letras], porque ni ellos se fían de

---

(1) *Vida*, c. IV, p. 22.

(2) La *escritura* de dote y *renuncia* de su legítima ponen la entrada el 2 de noviembre de 1536. En caso de seguirse el testimonio de María Pinel, en *Historia manuscrita de la Encarnación*, habría que correr todos los sucesos hasta 1543 un año adelante. V. *Rel.*, ap. II, p. 92, n. 1.

(3) María de San José, *Libro de Recreaciones*, Recreación octava, pág. 71 (Burgos, 1913).

(4) *Vida*, c. V, p. 28.

sí, sin preguntar a quien las tenga buenas, ni yo me fiara; y buen letrado nunca me engañó» (1). Las inquietudes y dudas, que fueron su tormento, hasta dar con el P. Barrón, nacieron de aquí. «Lo que era pecado venial, decíanme que no era ninguno; lo que era gravísimo mortal, que era venial.»

Así era el cura de Becedas, el cual, dice, «se aficionó en extremo a mí, porque entonces tenía poco que confesar, para lo que después tuve, ni lo había tenido después de monja. No fué la afeción de éste mala, mas demasiada afeción venía a ser no buena» porque, añade más abajo, «nunca entendí ser mala, aunque pudiera ser con más puridad». La razón de este apego, indica análisis espiritual penetrante. «Como he dicho, cosa, que yo entendiera ser pecado mortal, no la hiciera entonces. Y paréceme que le ayudaba a tenerme amor ver esto en mí; que creo todos los hombres deben ser más amigos de mujeres que ven enclinadas a virtud; y aun para lo que por acá pretenden, deben de ganar con ellos más por aquí, según después diré». Observación profunda y llena de sicología.

Pero si la madurez del consejo se une a los pocos años, el anhelo de las cosas celestiales a una edad solicitada por las terrenas, el reflejo de lo divino a un rostro juvenil, entonces el hombre, criado como está para lo divino, se siente misteriosa, iba a decir sacrílegamente, arrastrado; sacrílegamente, pues no duda aspirar el perfume de aquella virtud, entrar en vedado y violar el santuario. Este escollo señalan los directores espirituales como muy peligroso, y en él se han estrellado no pocos literatos modernos que, llamándose místicos, han profanado los vasos del templo en usos más que mundanos.

«Mas mis tratos entonces, con el embebecimiento de Dios que traía, lo que más gusto me daba era tratar cosas de Él; y como era tan niña, hacíale confusión ver esto». He ahí la sugestión del infeliz, el embebecimiento en Dios reflejado sobre un rostro de niña. «Con la gran voluntad que me tenía, comenzó a declararme su perdición. Y no era poca, porque había casi siete años que estaba en muy peligroso estado... y con esto decía Misa. A mí hízoseme gran lástima, porque le quería mucho; que esto tenía yo de gran liviandad y ceguedad, que me parecía virtud ser agradecida y tener ley a quien me quería. ¡Maldita ley que se extiende hasta ser contra Dios! Es un desatino que se usa en el mundo, que me desatina.»

Quebróse felizmente la línea uniforme de la narración, antes de can-

(1) *Vida*, c. V, p, 28.

sarnos; y la vena perenne de su ingenuidad llena de frescura, saltó en mitad del camino. Ni falta aquí el misterioso nudo de la leyenda.

Es el caso que «la desventurada mujer le tenía puesto hechizo en un idolillo de cobre, que le había rogado le trajese por amor de ella, y éste nadie había sido poderoso a quitársele. Yo no creo es verdad esto de hechizos determinadamente, mas diré esto que yo ví». ¡Qué bien suena en sus labios ese eco de las consejas populares castellanas, pobladas de espíritus malos y ángeles de luz! A esto ella comenzó a mostrarle más amor: en fin que le ganó. ¿Con qué armas? El ojo vivo de la mujer no se dejó engañar. «Tratábale muy de ordinario de Dios. Esto debía aprovecharle mucho, aunque más creo le hizo al caso el quererme mucho; porque, por hacerme placer, me vino a dar el idolillo, el cual hice echar luego en el río. Quitado éste, comenzó, como quien despierta de un gran sueño, a irse acordando de todo lo que había hecho aquellos años, y espantándose de sí, doliéndose de su perdición, vino a comenzar a aborrecerla... Tengo por cierto está en carrera de salvación.»

Notemos, como rasgo característico, el adelantamiento de los que la dirigían; y notemos también en el cura de Becedas el tipo de confesor que más odiaba, *medianas letras* en *poca virtud*. Es el mayor enemigo que en la emboscada de un confesonario puede hallarse el alma camino de su Dios.

Pues si penetra en un monasterio «es cosa peligrosa y un infierno y daño para todas» (1). La entrada del capítulo V tan resuelta, y su marcha rápida, dice cuánta verdad es lo que de sí escribe en otra parte. «De mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearla» (2).

«Esta santa libertad, dice, pido yo, por amor del Señor, a la persona que estuviere por mayor; procure siempre con el Obispo y Provincial, que sin los confesores ordinarios, procure algunas veces tratar ella y todas y comunicar sus almas con personas que tengan letras, en especial si los confesores no las tienen, por buenos que sean: son gran cosa letras para dar en todo luz» (3).

Y con aquel sentido realista aun en las vías extraordinarias del espíri-

---

(1) *Camino de Perfección*, c. IV, p. 30. Aquí y en el siguiente da instrucciones saludables; se siente una como vibración del estilo, que indica cierta convicción dolorosa en la escritora: la frase lleva algo de acero.

(2) *Relación*, III, p. 18.

(3) *Camino de Perfección*, c. V, p. 31.

tu, tan propio de los místicos españoles, con aquel respeto a la verdad y fueros de la razón, base inconmovible de los más sutiles encumbramientos de Teresa, con el sentido común, que ni aun en el éxtasis, donde todos se pierden, la abandonó, cierra así este punto: «Ya sabéis que la primera piedra ha de ser la buena [recta] conciencia... Este tener verdadera luz para guardar la ley de Dios con perfeción, es todo nuestro bien; sobre ésta asienta bien la oración; sin este cimiento fuerte, todo el edificio va falso» (1).

Medianas letras en *poca virtud:* he ahí su primer enemigo. Aunque menos dañoso, pero bien temible, es *virtud* con *medianas letras*, sobre todo en un sujeto de cortos alcances y ninguna experiencia. A ellos culpa de sus indecisiones ante algunas faltas, en el período de su vida religiosa que, según lo más probable, va del 1540, meses más, meses menos, hasta el 1557, aunque mucho antes empezara salir de ella en parte, sólo en parte. «Duré en esta ceguedad creo más de diecisiete años, hasta que un Padre Dominico, gran letrado (2) me desengañó en cosas, y los de la Compañía de Jesús del todo me hicieron tanto temer agraviándome tan malos principios, como después diré» (3). «Ya sabéis que la primera piedra ha de ser la buena conciencia y con todas vuestras fuerzas libraros aun de pecados veniales y seguir lo más perfeto. Parecerá que esto cualquier confesor lo sabe, y es engaño; a mí acaeció tratar con uno, cosas de conciencia, que había oído todo el curso de Teología, y me hizo harto daño en cosas que me decía no eran nada; y sé que no pretendía engañarme, ni tenía para qué, sino que no supo más, y con otros dos o tres, sin éste, me acaeció» (4).

Otro mal era dejarla perderse en amistades peligrosas. Porque primero donde era grave decían leve, y donde leve que no era nada. «Procuraba [del año cuarenta al cuarenta y tres] confesarme con brevedad, y a mi parecer hacía de mi parte lo que podía para tornar en gracia. Estaba todo el daño en no quitar de raíz las ocasiones, y en los confesores que me ayudaban poco. Que a decirme en el peligro que andaba, y que tenía obligación a no traer

---

(1) *Camino de Perfección*, c. V, p. 32.

(2) P. Vicente Barrón.

(3) *Vida*, c. V, p. 29. Esos diecisiete años no deben entenderse hasta que el P. Barrón la empezó a confesar, sino hasta los confesores de la Compañía.

(4) *Camino de Perfección*, c. V, p. 32.

aquellos tratos, sin duda, creo, se remediara; porque en ninguna vía sufriera andar en pecado mortal sólo un día, si yo lo entendiera» (1).

Ni solamente le dañaron medianas letras, en la ronda y en primeras salas de su *Castillo interior*, sino aun en la quietud de las quintas *Moradas* (2). «Acaecióme a mí una inorancia a el principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible... Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo (3) me quitó de esta duda». Así escribe en la *Vida;* en las *Moradas* se echa ver que el platero había adelantado en su arte; el toque de cincel es más exacto y el repujado más candorosamente malicioso. Tal vez por eso está acotado el original.

Viene ya otra serie de confesores, que con los pasados comparte las iras de Teresa. Son los tímidos: contentos con que sus penitentes vayan paso a paso, ni les dan alas, si son impetuosos, ni les ponen espuela si remisos; pues va mucho entrar con resolución en este camino. «Es—añade luego—paso de gallina; nunca con él se llegará a la libertad de espíritu.»

Debe entonces el confesor dar vuelos al alma y despegarla suave y fuertemente de sí. «Creo, si hubiera quien me sacara a volar, más me hubiera puesto en que estos deseos fueran con obras» (4).

Emprendida con aliento la marcha, es menester aviso para ver qué ejercicios, sobre todo de meditación, aprovechan más a cada uno.

El capítulo XIII de *La Vida* se podría llamar «Juicio de confesores»; en él plantea formalmente la cuestión: para gente de virtud ¿qué es preferible, letras sin oración u oración sin letras?

«Quiérome declarar más—dice esa divina habladora, de cuyos labios tantos doctores estuvieron allá suspensos, y lo están el día de hoy; y adviertase que la palabra parece traer aún el calor del aliento y empañar el papel—quiérome declarar más, que creo me meto en muchas cosas. Siem-

---

(1) *Vida*, c. VI, p. 37.

(2) Cuenta esto en dos sitios por parecidas palabras, propiedad de los grandes escritores, que tienen una forma única para cada idea, y esa es la más propia; sin embargo, en las *Moradas* se nota ya gran adelantamiento en los términos de escuela. Véase *Moradas quintas*, c. I, p. 74; *Vida*, c. XVIII, p. 134.

(3) El P. Silverio de Santa Teresa supone, contra Gracián, que se trata de Báñez (*Vida*, c. XVIII, p. 134). Pues fué al principio, parece más probable ser el P. Barrón.

(4) *Vida*, c. XIII, p. 93.

pre tuve esta falta, de no me saber dar a entender, como lo dicho sino a costa de muchas palabras... Mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas [letras], y mientras más, mijor, y los que van por camino de oración tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más» (1).

Por todo el capítulo bien clara se ve la preferencia; pero su ideal era otro. «Importa mucho—dice más arriba—ser el maestro avisado, digo de buen entendimiento y que tenga expiriencia: si con esto tiene letras, es grandísimo negocio. Mas, si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más; porque letrados pueden procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieran necesidad, digo que a los principios, si no tienen oración, aprovechan poco letras».

Pero véase un rasgo de frescura y decisión bien castellanos. «Espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos, y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios» (2).

He ahí la firma de Teresa y el sello de su santidad: cumbre de éxtasis y de sentido común, y todo con su granito de sal, dos veces apetitoso, por avilés y por santo.

Oímosla, poco antes, quejarse de la condescendencia de ciertos confesores, en quienes querría más fortaleza; pero esta fortaleza ha de ir envuelta en dulzura. Y más en días críticos, cuando el alma lucha y se desangra interiormente sin atrever a resolverse. En esa hora, fijada por el cielo, para vencer la cumbre, que nos roba a la vertiente de las cosas terrenas y nos traspone a la otra en que nos aguarda Dios; en ese instante único, que concentra en sí todos los instantes pasados para corregirlos, y todos los por venir, que pesan ya sobre el presente, cuando el alma, en medio de dos vidas, siente en un solo paso todas las repulsiones y todos los

---

(1) Véase *Vida*, c. XIII, págs. 98-99: «Y me dijo a mí algunas veces que se le sosegaba más el espíritu cuando consultaba algún letrado que no era hombre de mucha oración y espíritu, sino muy puesto en razón y ley, porque le parecía que los hombres espirituales, con su bondad y afición que tienen a los que tratan de espíritu y oración, son más fáciles de engañar que los otros, que, con una discreción ordinaria juzgan, las cosas según razón y ley». *Declaración del P. Domingo Báñez, hecha en Salamanca, año de 1591. Autores españoles. Escritos de Santa Teresa*, t. II, p. 376.

(2) *Vida*, c. XIII, p. 98.

atractivos; en ese momento sublime de la conversión total, una mano dura y áspera nos puede clavar en el sitio y una fuerte y dulce hacernos dar el paso decisivo. Bien lo probó ella en vísperas de su rendimiento a la gracia. Resuelta a jugar el último lance, «el caballero santo», cuyo retrato espiritual nos ha diseñado en cuatro líneas (1), procuró se viera con el Maestro Daza, «gran siervo de Dios, con quien pensé confesarme y tener por maestro»... «Comenzó con determinación santa a llevarme como a fuerte... Algunas veces me maravillo que siendo persona, que tiene gracia particular en comenzar allegar almas a Dios, cómo no fué servido entendiese la mía, ni se quisiese encargar de ella; y veo fué todo para mayor bien mío, porque yo conociese y tratase gente tan santa como la de la Compañía de Jesús (2).»

Esta su primera entrevista con un jesuíta en San Gil, las ansiedades que la precedieron e inquietud del momento que se acerca, las ha trazado con una sensibilidad y temblor de pluma verdaderamente femeniles. «Comencé a tratar de mi confesión general y poner por escrito todos los males y bienes, un discurso de mi vida (3) lo más claramente que yo entendí y supe, sin dejar nada por decir. Acuérdome, que como ví, después que lo escribí, tantos males y casi ningún bien, que me dió una aflición y fatiga grandísima. También me daba pena que me viesen tratar con gente tan santa como los de la Compañía de Jesús, porque temía mi ruindad, y parecíame quedaba más obligada a no lo ser y quitarme de mis pasatiempos, y si esto no hacía, que era peor; y ansí—nótese el enredo dramático—procuré con la sacristana y portera no lo dijesen a nadie. Aprovechóme poco, que acertó a estar en la puerta, cuando me llamaron, quien lo dijo por todo el convento. Mas, ¡qué de embarazos pone el demonio y qué de temores a quien se quiere llegar a Dios! (4).»

Quien la viera volver de esta confesión, que hace época en su vida, ¡cuán trocada la hallaría! El rostro, en su habitual serenidad, viene diciendo que la tormenta de sus incertidumbres se ha encalmado un punto. «Quedó, dice, mi alma de esta confesión tan blanda, que me parecía no

---

(1) *Vida*, c. XXIII, p. 178.

(2) *Vida*, c. XXIII, p. 179.

(3) He aquí la primera mención de la *Vida:* antes, p. 131 dice: «Pues como di el libro [*Subida del monte*] y hecha relación de mí vida y pecados...»; pero ¿ha de entenderse relación escrita, o más bien oral?

(4) *Vida*, c. XXIII, p. 182.

hubiera cosa a que no me dispusiera; y ansí comencé a hacer mudanza en muchas cosas, aunque el confesor no me apretaba, antes parecía hacía poco caso de todo. Y esto me movía más, porque lo llevaba por modo de amar a Dios, y como que dejaba libertad y no premio, si yo no me lo pusiere por amor (1).»

Esta blandura y piedad de confesores es más necesaria cuando el alma, sumida en terribles incertidumbres, sin gusto de la vida, sin luz que se vea en el cielo, únicamente en su director puede buscar alivio. Una palabra menos suave hiere entonces, como el paso de una mano áspera y descuidada sobre carne viva. No faltó esta prueba tan sensible, que contra toda voluntad le venía de sus confesores (2).

No dejaremos este punto sin decir de otra dote, que pedía de sus confesores: la *fidelidad del silencio*. Fué preciso, porque los caminos que Teresa recorría eran peligrosos, consultar a muchos, y esto no lo pudo evitor ella propia, aunque de ahí la vinieran hartas mortificaciones. Pero hubo a los principios imprudencias que trajeron las cosas de Teresa en boca del vulgo y la mortificaron hondamente (3). Insistimos en que lo insólito de sus caminos hacía imposible un secreto que la Santa deseaba pero no podía imponer, y que era la primera en dificultar (4). Por lo demás, esta repugnancia invencible a la publicidad, que fué dis-

---

(1) *Vida*, c. XXIV, p. 185.

(2) *Vida*, c. XXX, p. 243.

(3) Véase la *Vida*, c. XXIII, p. 181. Sobre ese pasaje nótese que, ni por los antecedentes que se refieren a Daza y el *Caballero Santo*, ni por el sitio que ocupa en la *Vida*, antes de tratar con la Compañía, hay fundamento para introducirle, ni siquiera de lado, en las cosas de *San Gil*. Por lo demás, que algunos jesuítas y no jesuítas trataran, en bien o en mal, de las cosas de Teresa, que sabían fuera de secreto, y esto la trajera a la Madre sus sinsabores; más aún: que cosas confiadas a muchos bajo secreto, no muy riguroso, se rezumasen algo al público, y esto también la molestase, es muy natural. Son estas *flaquezas de nuestros prójimos* las contrariedades en que se prueba la virtud; y si Teresa de Jesús hubiera quedado en Teresa de Ahumada, no hallaríamos la culpa tan grave. ¡Es tan fácil como injusto juzgar de los hechos por el éxito que los corona!

(4) «Es verdad que ha tenido grandísimo cuidado de informarse *de todos cuantos buenos letrados* estaban y pasaban por Ávila, *sin dejar uno*, en especial de aquellos que tenían eminencia de Teología o trataban cosas de oración juntamente con ser letrados.» (Informe del P. Pedro Ibáñez sobre el espíritu de Santa Teresa. Véase *Rel.*, apén. XIII, p. 148.)

minuyendo con el tiempo (1), es la mejor recomendación de su espíritu.

Otro pasaje hay en su *Epistolario*, en que vuelve sobre esta incomunicación de cosas, que sólo se fían a la intimidad del director, y sólo en ella son bien interpretadas. El P. Gracián enseñaba las efusivas cartas de Teresa a otras religiosas. «El tiempo, dice, quitará a vuestra paternidad un poco de la llaneza, que cierto entiendo es de santo...

Mire que son diferentes los entendimientos; y que nunca los prelados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de tercera persona u de mí, y no será bien que las sepa nadie; que va mucha diferencia de hablar conmigo misma de esto, de vuestra paternidad a otras personas, anque sean mi misma hermana; que, como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios, ni me estorbase con Él a solas, de la misma manera es con Pablo» [Gracián] (2).

Esta carta, de trazos tan viriles, de tan soberana cordura y severa intimidad, nos pone de manifiesto el *modo* que Teresa guardaba con sus confesores. Pero este punto reclama párrafo aparte.

II

No se crea que en comunicarse buscó solamente luz; a veces jugaba en esto un arma poderosa con que apagar los fuegos enemigos y rendir a los más severos censores de su vida y de su reforma: y (nunca con más propiedad se dijo) que, con sólo alzar una punta al velo de su vida, ató al carro victorioso de sus *Fundaciones* cuanto de grande tuvo la España de Felipe II en santidad, ciencia y nobleza. «Tenía, dice Julián de Avila, la santa Madre una prudencia santa y sagaz, y era que, en llegando a cualquiera pueblo, donde había personas doctas de letras y autoridad, luego los tomaba por confesores; y los que antes de oídas no gustaban

---

(1) Antes «aun a los mesmos confesores me daba pena decirlo. Ahora ya, gloria a Dios... muy poco se me da todo... Por estar ya fuera de mundo y entre poca y santa compañía, miro como desde lo alto y dáseme ya bien poco de que digan ni se sepa» (*Vida*, c. XL, p. 367-681.)

(2) *Epist.*, c. CVIII, p. 97 58. Permítasenos, adelantando la narración, señalar esta carta como clave para interpretar la correspondencia epistolar entre Santa Teresa y el P. Gracián. El trato de almas tan puras es un enigma para ciertos escritores de ultra-puertos... De ellos está escrito: *El hombre carnal no percibe las cosas del espíritu.*

de sus cosas o negocios, después que por vista de ojos la vían, hablaban y confesaban, gustaban tanto y la alababan tanto, que la daban toda la autoridad que podían, y la alentaban a que siempre anduviese en lo que andaba...» (1).

Así, entre otros, ganó «al Retor de Burgos que llaman Ripalda, y aun estaba harto mal con ella hasta que la trató (2) y fué luego tan buen amigo hasta la muerte».

De ella sí, aunque en otro sentido, se puede afirmar que ponía hechizo. Pues aunque «procuraba, todo lo que podía, encubrir sus ejercicios, sin dar muestras exteriores de santidad, ni composturas fingidas; antes tenía un exterior tan desenfadado y cortesano que nadie, por eso, la juzgaba por santa; pero tenía toda ella un no se qué tan de sustancia, que hacía fuerza que creyesen y viesen los que la tildaban, que lo era mucho, sin diligencia suya» (3). Y es que apenas empezaba a correr la vena transparente del discurso y se soltaba la melodía de su armoniosa voz, el rostro, de suyo agradable y risueño, se iba por momentos iluminando de luz celestial, y por ventura la venía Dios a sorprender con éxtasis en la sabrosa intimidad de una plática, en la humorística relación de un sucedido, en el gesto empezado de una risa. Imposible aquí mantener el ceño y no deponer toda severidad.

Una de estas conquistas fué la de Fray Pedro Fernández, contada por Báñez (4). Del mismo es el siguiente paso tan curioso: «Otro maestro de la dicha Orden, que también fué provincial, me dijo una vez:—¿Quién es una Teresa de Jesús, que me dicen que es mucho vuestra?: no hay que confiar en virtud de mujeres.—Yo le respondí—: Vuestra paternidad va a Toledo y la verá y experimentará que es razón de tenerla en mucho.—Y así fué, que estando en Toledo una cuaresma entera, la comenzó a tratar y examinar, y con ser hombre que predicaba casi cada día, la iba a confesar casi todos los días, e hizo de ella grandes experiencias. Y después, encontrándole yo en otra ocasión, le dije:—¿Qué le parece a

---

(1) Juan de Avila, *Vida de Santa Teresa,* p. 266. Véase en *Escritos sueltos*, ap. X, p. 147-48.

(2) *Rel.,* IV, p. 22.

(3) *Declaración* de la Ha. Teresa de Jesús, sobrina de la Santa, en el proceso de Avila (1596), *Rel.*, ap. LVI, p. 307.

(4) *Declaración* del maestro Fray Domingo Báñez, *Escritos de Santa Teresa,* Bibliot. de Riv., t. II, p. 376.

vuestra paternidad de Teresa de Jesús?—Respondióme diciendo:—¡Oh! ¡oh! habíamedes engañado; decíades que era mujer; a la fee, no es sino hombre varón y de los muy barbados—, dando a entender en esto su gran constancia y discreción en el gobierno de su persona y de sus monjas» (1).

La anécdota vale un retrato de los buenos; pero el hecho más curioso en este punto es el acaecido a otro dominico, severo religioso y gran teólogo. Nos ha llegado por varias relaciones y se puede reconstruír con esos pormenores de entremés, que dan la trama oculta de la vida. Según don Francisco de Mena en el *Proceso* de Avila, «Fray Bartolomé de Medina, de la Orden de Santo Domingo, catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, cuyo discípulo fué este testigo, al principio recibió mal las cosas de la Santa Madre, en tal forma que, públicamente en su cátedra, dijo que era de mujercillas andarse de lugar en lugar, y que mejor estuvieran en sus casas rezando e hilando; y, sabido esto por la Santa Madre, deseó mucho hablarle y comunicarle su espíritu y el fin de sus fundaciones» (2). Pasaba esto entre fines del año 1573 y principios del siguiente. Oigámoselo a Teresa: «Sabía que estaba muy mal con ella, porque había oído de estas cosas; y parecíale que éste la diría mejor si iba engañada que nenguno; esto, ha poco más de dos años (3), y procuróse confesar con él lo que allí estuvo, y dióle larga relación de todo y procuró que viese lo que había escrito, para que entendiese mejor su vida» (4). El requerimiento fué solemne, según el P. Gracián en nota de Ribera: «Pues era catedrático de Prima de Teología en Salamanca, le requería, de parte de Dios, la examinase con todo rigor, como quien examina a un hereje» (5). La fundadora y la mística pasaron ilesas por la prueba del fuego... «Él la aseguró más que todos, y quedó muy amigo» (6), de suerte, añade, el citado Francisco de Mena, que, públicamente en la misma cátedra, alabó y aprobó el espíritu de la Santa Madre, y, entre otras palabras que de

---

(1) El mismo, pág. 376-77.

(2) *Rel.*, IV, pág. 24, n. 7.

(3) Esto se escribía durante el año 1576; se refiere, pues, al 1573 y, mejor, a principios del siguiente, que estuvo en Salamanca. Por otra parte, la carta de 14 de mayo de 1574 da a entender que aun no se había rendido del todo el Maestro de Teología

(4) *Rel.* IV, pág. 25.

(5) Véase *Santa Teresa en Alba de Tormes*, por José Lamano y Beneite. Salamanca, 1914, págs. 193-200.

(6) *Rel.* IV, p. 25.

ella dijo, fueron éstas: Señores, *el otro día* [se ve que en uno o dos lances le ganó], dije aquí unas palabras mal consideradas de una religiosa, que funda casas de monjas y hablé mal. Héla comunicado y tratado, y sin duda tiene el espíritu de Dios, y va por muy buen camino» (1).

Jamás en sus *defensas* y *generales*, se había entregado así el terrible Bartolomé de Medina. Julián de Avila, en su estilo casero, ha trazado el triunfo con esta frase homérica. «Y ansí vino tan manso a la melena, que no sólo quedó satisfecho, pero también quedó espantado y muy edificado, e la favorescía como los demás; e cuando la Santa Madre le había menester en Alba, mientras allí estuvo, iba este Padre allá, y de muy buena gana, y aun le parescía le hacía Dios mercedes en llamarle» (2). ¿Qué había pasado?

En las informaciones de Salamanca de 1591, el jesuíta Padre Enrique Enríquez dice así: «Conmigo y con el padre Fray Bartolomé de Medina, catedrático que fué de Prima de Salamanca, comunicó muchas veces las dificultades y razones de dudar que tenía, y de camino nos ponía a gran deseo de la perfeción religiosa, y nos daba modo cómo tuviésemos provechosa y acertada meditación y oración; y para esto tenía unas palabras tan vivas y las decía con tal fuerza y sentimiento, que pegaba espíritu y gran deseo de mejorarse a los que con ella trataban» (3).

He aquí la fuerza misteriosa que *traía manso a la melena* a varón tan austero e independiente como el profesor de Prima en Salamanca. Quien le viera descender de aquella cátedra, que en la España teológica de Felipe II, se alzaba casi a par del mismo trono, para ir cada semana del año 1574 a Alba de Tormes y confesar a Teresa de Jesús, habría adivinado algo de aquella mujer, que era *hombre muy hombre.*

Ella aseguraba sus conquistas con delicadezas como ésta: «Esa trucha me envió hoy la duquesa; paréceme tan buena que he hecho este mensajero para enviarla a mi padre, el maestro Fray Bartolomé de Medina; si llegare a hora de comer, vuestra reverencia se la envíe luego con Miguel, y esa carta; y si más tarde, no se la deje tampoco de llevar, para ver si quiere escribir algún renglón» (4).

---

(1) *Rel.* IV, p. 25 n.
(2) Véase *Escritos sueltos,* ap. X, p. 150.
(3) *Escritos de Santa Teresa*, Bib. de Riv., t. II. p. 378.
(4) *Epist.*, c. XXXIX p. 33. Véase Lamano y Beneite, obr. cit., c. XVII, páginas 192-203.

Con ser este episodio tan interesante, eslo sin comparación más el otro de D. Pedro de Castro, que donde pensaba coger, quedó cogido. Es una escena de entre bastidores que, por una indiscreción, impensadamente se descorren. Merced a cartas que no contaron con la luz pública, vemos los hilos ocultos con que la habilidad de la mujer, latente en la Santa, envolvió y ganó para su causa al futuro obispo de Segovia.

El propio cuenta en las informaciones de Segovia, año de 1610 (1): «Hablando conmigo alguna de sus hijas religiosas en el Monasterio de San Josef, fundado por ella en Avila, adonde yo fuí canónigo, y en particular hablando con la priora de dicho monasterio, me dijo algunas cosas de la religión y virtudes de esta Santa Madre, que a la sazón estaba ausente en sus fundaciones; y no la habiendo yo hablado hasta allí, y diciendo dicha priora algunas cosas tocante a las revelaciones de la Santa Madre, yo le dije:—De la santidad, humildad y otras virtudes de la Santa Madre Teresa de Jesús dígame mucho; de las revelaciones muy poco, porque soy yo menos inclinado a creerlas...—Esta misma palabra tomó por ocasión, después de haber vuelto a su monasterio de Avila y haberle referido sus monjas este coloquio, para comunicar conmigo y hacer instancia que la confesase».

Así lo dice el doctor Castro, pero la Santa, en la intimidad de una carta al P. Gracián, descubre que quien más deseaba esto era precisamente el buen doctor... Pasó lo que llevamos copiado antes del otoño de 1581. El 10 de setiembre, recién llegada de Segovia, es elegida la Santa por Priora de San José. Faltó tiempo a sus monjas para contarla lo ocurrido con el canónigo. Sería no haberla conocido si creyéramos que tardó en ponerse al habla. El hecho es que, para fines de octubre, ya se habían escrito y comunicado diversas veces. El 26 de octubre expone al P. Gracián cierta consulta, que había hecho al señor Castro sobre la dote de Ana de San Pedro: «A la verdad—dice—, hablé con recato»; y luego, con ese tono bajo propio del secreto, le pregunta así: «Dígame vuestra reverencia qué cosa es este hombre, y qué se puede fiar de él; que me contenta harto su *entendimiento*, *gracia* y *romance*. No sé si es algo de que es tan de vuestra reverencia. Ha venido acá algunas veces. Un día de la octava de todos los Santos, nos predicó. No quiere confesar a nadie, mas, a mi parecer, gustaría de confesarme a mí; y lo que sospecho (sigún es enemigo de hacerlo), que es por curiosidad. Diz que es enemiguísimo de revelaciones, que

(1) *Escritos de Santa Teresa*, Bib. de Riv., t. II, apénd., sec. II, p. 378

aun las de Santa Brígida dice que no cree. No me dijo esto a mí, sino a María de Cristo lo había dicho; y si fuera en otro tiempo, luego procurara tratar con él mi alma, que a los que sabía tenían esta opinión, me aficionaba, pareciéndome me habían de desengañar, si iba engañada, mijor que otros; ya, como estoy sin temores, no lo apetezco tanto, sino algún poco; y si no tuviera confesor y a vuestra reverencia pareciera, lo hiciera, aunque con ninguno trato ya mucho, como estoy sosegada, si no es con los pasados» (1).

Difícilmente habrá en la galería iluminada del *Epistolario*, cuadro en que más de relieve se pongan las habilidades y recursos, la sagacidad y atisbos sicológicos de la mujer, como en esas líneas, en que parece sentirse la sugestión del tono bajo y confidencial. Por aquí sabemos el atractivo que en ella ejercían *entendimiento*, *gracia* y *buen romance*; aquí adivinamos que la trama sutil del velo no impidió a su vista penetrante sorprender la razonable curiosidad, que el Dr. Castro llevaba al locutorio de San José.

La respuesta del P. Gracián debió ser como ella esperaba. Lo cierto es que, antes de quince días, la sensatez del catedrático de Salamanca perdía los pulsos y el aplomo ante la revelación, tan ingenua como sublime, de la seráfica Doctora del Carmelo. Ella, como le vió tan cabal, quiso apurar la victoria fiel a aquella su consigna: «Mirá que es bueno este sugeto para nuestro amigo» (2), y le envió por de pronto el libro de la *Vida*, y más tarde sus otros escritos. Todavía tomólos él con la prevención que él mismo dice: «Antes hice este presupuesto: yo quiero imaginar que estos libros pueden ser de una persona que hable de Dios sin tenerle en el alma, y que por ventura pueden ser embelecos; y ansí los leí casi con ánimo de calumniarla, si hubiese en qué y no la perdonar un tilde, como en cosa que tanto importaba. Y confieso que los mismos libros y las cosas altísimas que en ellos se contienen, me ganaron de manera que puedo afirmar y afirmo que ningunos libros de devoción he leído, que más me hayan enternecido, y pocos tanto» (3).

Así decía el Obispo de Segovia en 1610. Pero el billete escrito bajo la impresión de la lectura y enviado el 18 de noviembre de 1581, iba tal que la Santa pensó en guardarle como prenda de nuevos favores. En leerle re-

(1) *Epist.*, c. CLII, págs. 301-302.
(2) *Vida*, c. XXXIV, p. 287.
(3) Bib. de Riv., *Escritos de Santa Teresa* t. II, apénd., p. 379.

cibió uno de los mayores consuelos de su vida, y no se pudo contener, que aquella misma noche (sería, según costumbre, hacia las dos de la madrugada), no le pusiese unas letras de las más sensibles y espontáneas entre las suyas, que lo son tanto.

Parece ser que, ante la maestría de pluma en su dirigida, se avergonzó el Dr. Castro de su modo de escribir. A calmar su escrúpulo acude la Santa con esta cortesía: «Ninguna cosa ha perdido vuestra merced conmigo en el estilo de sus cartas; por mí tenía de decir a vuestra merced de la galanía de él: todo aprovecha para Dios, cuando la raíz es para servirle. Sea por todo bendito, amén, que no he tenido tan grande contento como esta noche. Por el título beso a vuestra merced muchas veces las manos, que es muy grande para mí. Mi señor, el doctor Castro y Nero» (1).

Rindióse, ¿cómo no?, a petición tan bien hecha y abrióla el confesonario con grandísima alegría. Lo dice la firma a otro billete, donde aparece el celo de Teresa. Enviósele para darle el descanso de un sermón (2). Otra carta nos queda para el Dr. Castro, el cual quedó prendado del trato con la Santa, cuya conversación, dice, era cual se refleja en sus escritos. He aquí cómo cierra su declaración arriba citada: «Item digo: para los que no conocieron ni trataron a esta Santa, y que tan sólo han leído sus libros los quiero advertir, de camino, de una cosa, y es que los que los han leído o leyeren, pueden hacer cuenta que oyen a esta Santa Madre; porque no he visto dos imágenes o dos retratos tan parecidos entre sí, por mucho que lo sean, como los libros y escritos y el lenguaje y trato ordinario de la Santa Madre. Aquel enmendarse en algunas ocasiones y decir que no sabe si lo dice como lo ha decir, y otras cosas a este tono, son todas suyas» (3). Estas palabras, nos introducen de lleno en el *modo* con que Teresa hablaba a sus directores.

III

En el confesonario gustaba de acortar discursos y confesarse lisa y brevemente. Aun en la época de las revelaciones usaba el mismo estilo. En una memoria que, a 4 de septiembre de 1588, remite a Fray Luis de León,

---

(1) *Epist.* CCCLVIII, 307.
(2) *Epist.* c. CCCLIX, p. 308.
(3) *Escritos de Santa Teresa*, Bib. Riv., t. II, p. 379.

Diego de Yepes, dice: «Cuando se confesaba, era sin artificio y encarecimiento y con tan comunes y precisas palabras, que parecía una mujer común y grosera, sin sentimientos ni regalos de Dios. Yo digo a vuestra paternidad que me parecía una cuando la confesaba y otra cuando la conversaba. ¡Oh si acabasen de entender esto algunas monjas y beatas y personas que se precian de espirituales! ¡De cuántas palabras se ahorrarían ellas y de cuánto tiempo sus confesores!...» (1) Cortemos la palabra al buen cronista y dejémosle allá que desahogue su humor, mientras oímos otro rasgo interesante a Fray Diego de la Purificación, el cual con fecha 2 de febrero de 1602, escribe: «Era muy particular la devoción que tenía al Santísimo Sacramento del altar, y al de la confesión, y así procuraba de comulgar muy a menudo; y, cuando no podía comulgar, había de confesar, por no perder aquella ganancia que Dios le daba por medio de los Sacramentos; y ansí me movía a particular devoción darle el Santísimo Sacramento o confesarla, por ver el espíritu con que lo hacía; y un día que no había comodidad para comulgar, por estar en casa de un seglar, me pidió que la confesase, y yo la respondí: —¡Jesús! Madre, no me mate, que no sé qué quiere confesar; pues hemos de andar revolviendo los pucheritos que hacía cuando niña para hallar materia que absolver: no la quiero confesar. Ella, con semblante grave y humilde, me respondió: —No sea, padre mío, avariento de las riquezas ajenas; y pues Dios nos comunica particular gracia en sus Sacramentos por medio de vuestras señorías reverendísimas, que son sus ministros y no dan de su casa nada, no me niege tanto bien, pues no pierde, señor, nada, sino que antes gana perdonando pecados y administrando tan santo Sacramento» (2).

Mas si iba a consultar o tratar asuntos, cambiaba de estilo. Ella nos ha descrito con toques bien delicados una de esas entrevistas. Recuérdese la escena que en aquella su ausencia de Avila, a principios de 1561, para consolar a D.ª Luisa de la Cerda, tuvo lugar una mañana, muy pronto de llegar a Toledo, oyendo Misa en los PP. Dominicos (8).

Iba a la rejilla con tal humildad, que pudo decir el P. Alvarez. «¿Veis a Teresa de Jesús lo que tiene de Dios y lo que es? Pues con todo eso, para

---

(1) Véase *Rel.*, ap. XCII, p. 496.

(2) *Relación* de Fray Pedro de la Purificación..., de algunos hechos y virtudes de la Santa (2 de febrero de 1602). Véase *Escritos sueltos*, apéndice CIV, p. 385.

(3) Ribera y Yepes señalan al P. Barrón; el P. Gracián al P. Fray García de Toledo. Véase *Vida*, c. XXXIV, p. 286-87

cuanto yo la digo está como una criatura» (1). Mas también sus confesores debieron temblar más de una vez, ante la religiosa que veía y hablaba a Dios, y no siempre había logrado borrar de su rostro las señales luminosas de las visiones. «Oí decir al P. Fray Domingo Báñez, que era tan grande el respeto y reverencia que tenía a nuestra Santa Madre, considerando las grandes mercedes que Nuestro Señor le hacía, que cuando se llegaba a confesarla estaba siempre temblando.» Así dice Beatriz de la Encarnación en las informaciones de Salamanca; y dice mucho para quien conozca el carácter entero y, en apariencia, duro, que el mismo Báñez se atribuye. Causaban ese miedo, no tanto las sombras y santidad del confesonario como la presencia cercana de una mujer que descorría lo pasado, iluminaba el porvenir y leía de presente en el corazón. Nada tan interesante como lo que de sí nos cuenta el célebre cronista benedictino Fray Diego de Yepes.

Pero, dejemos el confesionario, cuya luz oscura y aire reducido no permite desenvolverse al espíritu multiforme de Teresa: sorprendámosla en las discretas efusiones del locutorio iluminado a media luz, y mejor, primeramente, en la improvisada celosía de un mesón, durante sus viajes, y en la sala de visita antes de tenderse la red. En una relación, donde parece vivir aún aquella España cruzada en perpetua correría por aventureros, marchantes y magistrados, poblada, en sus ventas fantásticas, de escuderos y señores, gente de espada y gente de pluma, nobleza, religiones, encomiendas; nos ha descrito Yepes un encuentro con la que el Nuncio en Madrid por los años de 1575 y 76, mal informado, llamaba «fémina inquieta y andariega, y que por holgarse andaba en devaneos so color de religión» (2).

También él vió que los ojos de Teresa leían en su alma y sintió gran miedo de hablarla. «Dióla Dios tanta luz, que según della experimenté, presumo que conocía los pensamientos y las cosas que estaban por venir... Y así la dije una vez:—Madre, miedo tengo de hablar a vuestra reverencia, porque pienso que entiende mi enterior; y así cuando la vengo a ver, me querría confesar como para decir Misa, porque no me aborrezca viéndome cual soy.—Ella se sonrió de manera que yo quedé más confir-

---

(1) Ribera, lib. IV, c. XX, p. 442.

(2) *Relación de la Vida y lioros de la M. Teresa, que el P. Diego de Yepes remitió al P. Fr. Luis de León* (4 de septiembre de 1588). Véase *Rel.*, apénd. XCII, p. 492.

mado en mí, porque ni osaba negarlo por no mentir, ni afirmarlo por no escandalizar» (1).

Ese miedo no es de los que rechazan y alejan, sino de los que, al tiempo que imponen, atraen y sugestionan; es una sensación que nos envuelve y nos dice, «acércate, soy un tesoro para ti, pero mira cómo te acercas, que soy sobre ti...» Algo parecido nos cuenta el Dr. Manso pasaba a su tío, del mismo apellido, el cual «confesaba a la dicha Madre Teresa de Jesús, y siempre venía a casa diciendo:—¡Bendito sea Dios, bendito sea Dios!; más quisiera argüir con cuantos teólogos hay que con esta mujer—alabando su santidad (2).

Siguiendo Yepes el capítulo de sus *confesiones*, cuenta por menor su encuentro inesperado en Burgo de Osma con la fundadora que viajaba, la vuelta de Soria. Debió ocurrir el 18 de agosto de 1581.

«Acabado de ser prior de Zamora, enviáronme a morar la Rioja; y pasando por Osma, supe del señor Obispo, D. Juan de Velázquez, que estaba la Santa Madre en una fundación de Soria y que había de venir presto allí. Yo la esperé, y llegando a las ocho de la noche, fuí a recibirla a la puerta, y al bajar del carro saludéla; y preguntándome quién era, y diciendo que Fray Diego de Yepes, ella calló. Yo me encogí, temiendo si me tenía olvidado, o no le era agradable mi presencia. Estando después a solas, le pregunté qué había sido aquel silencio, cuando le dije quién era: ella me respondió:—Turbéme un poco porque se me representaron dos cosas: que debéis ir penitenciado de vuestra Orden; o si quisiere Nuestro Señor pagarme el trabajo de esta fundación con toparos aquí, yo me consolé con este favor.—Yo la dije que lo primero era verdad, mas que lo segundo no querría Dios que lo fuese. Dijo el tiempo que me había de durar la penitencia» (3).

Por llegar a una posada, se apresuraba ella a incomunicar su aposento, y establecía especie de clausura en medio de la venta. Admiremos ahora la gentileza y cortesía de Yepes. «Y fué que, pasando yo camino de Medina del Campo para Zamora, acertó ella a ir a Medina de Avila con tres monjas; y quiso que llegó a posar al mismo mesón donde yo estaba; dile mi aposento que era el mejor que había en la posada; y fuí su portero,

---

(1) *Relación* citada, p. 491.

(2) *Declaración de D. Pedro Manso*, año 1609. *Escritos de Santa Teresa*, Bibl. de Riv., t. II, apénd., sec. IV, p. 381.

(3) *Rel.* cet., p. 491.

porque ellas estuviesen con mayor libertad en su recogimiento, y después que hubieron tenido sus horas de oración, pasamos muy gran parte de la noche en pláticas de cielo». El día siguiente amaneció con una gran nevada, y no fué posible dejar la venta. «Oyeron Misa y comulgaron como estaba concertado; y, vueltas a la posada, pasaron todo el día con el recogimiento que en sus monasterios. Dióme licencia, a la tarde, para que la entrase a hablar: vídome con algún deseo y necesidad de reformación y estuvo conmigo tan liberal que me dijo cosas tan admirables, que me parecía que me hablaba un ángel.»

La más llana fué la visión tenida, víspera de la Santísima Trinidad, donde vió la fábrica del *Castillo Interior*, a manera de globo de cristal «con siete moradas y en la séptima, que estaba en el centro, el Rey de la Gloria con grandísimo resplandor.»

¡Sabrosa plática, entretenida tal vez hasta romper el alba! ¡Oh quietud solemne y misteriosa de aquella posada, en uno de cuyos ángulos, mientras todo en ella dormía, y en silencioso concierto giraba la noche, *noche serena* de Castilla, desarrollaba los planos de las *Moradas* la doctora del Carmelo, y el benedictino y las tres carmelitas oían embelesados aquella voz hecha para el encanto, y se suspendían de aquellos labios, por donde, en un solo raudal, brotaba fundida la doble corriente de la inspiración mística y de la honda realidad española.

En fin, «estuvo en esto y en otras cosas tan liberal, que ella misma lo echó de ver y me dijo a la mañana:—¡Cómo me descuidé anoche con vos! ¡No sé cómo ha sido! Estos mis deseos y amor, que os tengo, me han hecho salir de mi medida; ¡plega a Dios que me hayan aprovechado! Yo le prometí de no decirlo mientras ella viviese; mas después que murió no querría dejar hombre a quien no lo publicase» (1).

Su manera de conversar en esas visitas antes de poner clausura, se adivina por la que tuvo al fundar en Soria con D. Carlos de Beaumont. «Estuvimos hablando muy buen rato, estando juntos sentados en un escaño, con palabras muy espirituales y de edificación» (2).

Por ese recato virginal, y porque la separación del rallo daba alas a su decir espontáneo, se apresuraba en seguida a poner reja. Así, al día si-

---

(1) *Relación* citada, p. 494.

(2) *Declaración de D. Carlos de Beaumont y Navarra... en las informaciones de Medina. Escritos de Santa Teresa,* Bibl. de Riv., t. II, p. 396.

guiente de llegar a Burgos, 26 de enero de 1581 (1), la vino a ver D. Pedro Manso. «Habléla por una ventana con su reja, que caía a un corredor, cubierta con velo negro, y por parte de dentro tenía su cama junto a la dicha reja. Y fué con tanto temor y respeto, que bien juzgué llegaba a hablar una gran santa y amiga de Dios, y se conmovieron las entrañas, y se me espeluznaron los cabellos de temor y reverencia» (2).

Ahí, tras la reja oscura, defendido el pudor hasta del sonrojo, podía abrirse su alma, que al decir de Teresita, llevó a los umbrales de la vejez toda la ingenuidad y candor de una niña. Penetremos en el locutorio y esperémosla. Ella, la mujer fuerte de la Escritura, que entiende de labores y sabe mover el huso, bajará aquella rueca graciosamente torneada, que en un estuche guardan por reliquia las carmelitas de Palencia, porque «a la red, escribe Ribera, iba a negociar con personas muy graves y con confesores, y llevaba allí algo que hacer, de que no poco se edificaban algunos, cuando lo sentían. Y así decía que era de gran provecho hallar las rejas cerradas, porque podían estar negociando y acabándose de tocar o haciendo algo de manos» (3). Fuera de esto, nunca se dejaba ver sin velo, sino era de personas muy allegadas. Hay de ello en su *Epistolario* unas líneas, que son uno de sus mejores retratos (4).

La Santa bajaba al locutorio algo más que la rueca, cuyo sordo zumbido acompañaba la melodía intermitente de su conversación; bajaba un corazón lleno de sinceridad y del más puro afecto a sus confesores.

IV

Amor castísimo: Un enigma en dos palabras, insoluble para nuestra edad y sus escritores sensualistas. Tal fué el de Teresa desde que en su corazón oyó aquella palabra *ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles.* «Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar amistad ni tener consolación, ni amor particular, sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir, ni ha sido en mi mano, ni me hace al caso el ser deudos ni amigos» (5). Ella misma

(1) *Fund.*, c. XXXI, p. 308.
(2) *Fund.*, c. XXXI, p. 308, nota 5.
(3) Rib., lib. IV, c. XIX, p. 437.
(4) *Epist.*, c. LXXXVII, p. 76.
(5) *Vida*, c. XXIV, págs. 188-89.

se nos ha dibujado en el capítulo sexto del *Camino de Perfección* (1). Tan sin tierra, como ahí se dice, era su afecto. Las páginas anteriores lo prueban. Por lo demás, debería no ser Teresa, para no querer a sus directores: en especial si eran de lindo ingenio o de buen romance, no podía remediarlo (2). Y lo que nadie sospechara, aun en aquel Fray Pedro de Alcántara, cuyo retrato de alma y cuerpo nos hizo en un capítulo de la *Vida*, se fijó en estas prendas exteriores: «Era muy viejo cuando le vine a conocer, y tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles. Con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras, si no era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento (3).

Era irresistible la atracción que sobre ella ejercía una discreta plática, un decir fresco y movido, una ocurrencia con su gracejo y mota de sal (4).

Por un dicho feliz se perdía, según su frase, y una salida ingeniosa no la dejará ir sin un aplauso o señal de aprobación. Tal la aconteció con Báñez, al darle cuenta de la molestísima obediencia de *las higas* (5).

Pero ese afecto nacido de simpatía a gente de buenas letras y ameno

---

(1) *Camino de Perfección*, c. VI, págs. 36-38.

(2) De la afición a los buenos predicadores; véase *Vida*, c. VIII, p. 60, y *Epist.*, c. 96, p. 85.

(3) *Vida*, c. XXVII, p. 215.

(4) *Epist.*, c. 251, p. 224.

(5) *Sobre la gravedad* de este dar higas, conviene que no juzguemos por el buen éxito de las revelaciones. Si hubieran sido aconsejadas a la célebre Magdalena de la Cruz, nos parecerían muy en su punto. El Beato Ávila, en su carta de aprobación al libro de la *Vida (Rel.*, apénd. XXV, pág. 209), dice que esas visiones, «si vienen sin ser deseadas, aun se han de huír lo posible, aunque no por medio de las higas, *sino fuese cuando de cierto se sabe ser espíritu malo;* y cierto a mí me hizo horror las que en este caso se dieron, y me dió mucha pena». Pero es el caso que los de Ávila decíanla tuviese por cierto «que era demonio»; por donde no hay que hacer grandes duelos. Por lo demás, la respuesta de Báñez, *tomada en general*, parece más ingeniosa que sólida.

En cuanto a los que aconsejaron esto, lo cierto es que ella dice «mándanme, me mandaban» (*Vida*, c. XXIX, págs. 229-30), y que, según anota el P. Gracián al apostillar esta palabra, el autor fué Gonzalo de Aranda. Hoy los textos no permiten afirmar que esto lo aconsejara su confesor jesuíta, aunque tal vez pudo él, con otros varios de Ávila, ser de esa opinión. Ribera afirma que también el confesor aconsejó el *dar higas*. (Véase para este punto P. Silverio en la *Vida*, c. XXIX, p. 229, nota 1.)

discurso, tenía otra fuente más viva en su propia alma: *la gratitud*. «Bien veo que no es perfeción en mí esto que tengo de ser agradecida; debe de ser natural; que con una sardina que me den, me sobornarán» (1). ¿Por qué esta frase no es más conocida, si es la fórmula más breve de su alma? Por lo demás, había ella sufrido y gozado mucho, para no saber lo que a sus confesores debía. En ellos lo halló todo; ellos la adiestraron en el análisis íntimo de sí propia; ellos, y singularmente Báñez, dió a su formación intelectual una base firme sobre que alzar la *ciudad mística*, tan férreamente trabada en los cimientos como caprichosa y sutil en la bóveda luminosa con que se corona; ellos fueron sus abogados en los tribunales, censores benévolos de sus escritos, consejeros de las fundaciones, y finalmente aposentadores de aquella mujer, que, en castísima y regocijada romería, santificó nuestra patria, paseó bajo su cielo, entre el cortejo de sus religiosas, la doble blancura de las capitas de lana y de la virginidad, puso en el ambiente austero de la raza un rayo de alegría y buen humor, y pobló la España tradicional con el bullicioso ruido de instrumentos de placer y el alegre rodar de romances y letrillas. ¡Bien haya la España triste de Felipe II, a la que abrió su teatro universal Lope, bañó Cervantes de eterna y benévola sonrisa, y entretuvo en plática sabrosa de nativo gracejo la gentil castellana, que sabía los secretos y virtudes de la tierra... y los del cielo!...

Amó a sus confesores como a padres de su alma, y lo que prueba la pureza de tal amor, es que no se ruborizaba en manifestarse. Nuestra cultura que todo lo malicia apenas puede leer frases como éstas al P. Gracián: «Mas ¡qué boba estoy! y ¡cómo se estará riendo mi Padre cuando lea ésta! ¡Dios las perdone a esas mariposas [las Carmelitas de Sevilla], que tan a su consuelo gozan lo que yo ahí gocé con tanto trabajo. La envidia no se puede excusar»... (2), y despedidas así: «Indina sierva y súdita de vuestra reverencia; ¡qué de buena gana digo esto! Teresa de Jesús» (3) Su afecto baja a estas solicitudes de madre: «Dice Séneca contentísimo que ha hallado más en su perlado de lo que él ha podido desear... Yo le digo que me da (4) un enojo de sus caídas [P. Gracián], que sería bien le atasen, para que no pudiese caer. Yo no sé qué borrico es ése, ni para qué ha de

---

(1) *Epist.*, c. 224, p. 202.
(2) *Epist.*, c. 106, 96.
(3) *Epist.*, c. 340, p. 293.
(4) *Epist.*, c. 65, p. 55. ¿Es errata *dé* en vez de da?

andar diez leguas en un día, que en un albarda es para matar. Con pena estoy si ha caído en ponerse más ropa, que hace ya frío» (1). Séneca, de quien habla al principio, es San Juan de la Cruz, a quien por sus sentencias, de un rigor que Teresa comprendía muy bien, y por ser muy pequeño, llamaba *mi Senequita*. He ahí otra muestra de amor: así a Gracián por su espaciosa calva, le puso *mi Eliseo*, y a su gran amigo el jesuíta Pablo Hernández, por lo despacio y autorizado de su hablar, *el Padre Eterno*. Recuérdese además que, según el Dr. Castro, la conversación de la Santa era como sus escritos, y veremos que no sólo bajaba al locutorio su grande afecto a los directores, sino que lo bajaba descubierto.

Ante tan ingenuas efusiones debieron asustarse los pocos años y el rigor ascético del P. Baltasar Alvarez: no escapó tal recelo a la vivaz penetración de Teresa. «Acaecióme con algún confesor, que siempre quiero mucho a los que gobiernan mi alma, como los tomo en lugar de Dios tan de verdad, paréceme que es siempre adonde mi voluntad más se emplea, y *como yo andaba con siguridad, mostrábales gracia*» (2).

Como yo andaba con seguridad, mostrábales gracia: he ahí la clave de su trato con los directores. El rubor, con ser el más hermoso adorno del hombre caído, no existía en el paraíso antes del pecado: es la ola de sangre de la inocencia lastimada, es un cerrar los ojos por vergüenza de algo innoble, que en nosotros se agita, a pesar nuestro. El rayo de luz, salido de unos ojos maternales, atraviesa los del hijo, hasta posarse en el alma, sin estremecimiento y turbación. Es que en ese rayo no hay un átomo de materia; ¿de qué ruborizarse? Así se mira y conversa en la niñez y en la adolescencia, aunque no muchos años. Porque, hechos de carne frágil, al querer mostrar a otro el amor puro del alma, se enciende, aun contra el propio deseo, la llama de otro que no lo es tanto. ¿Y quién podrá, escribía el autor de las *Confesiones*, decir dónde se mezclan esas dos llamas? Las almas delicadas y virtuosas que, en el dar o recibir muestras de amor natural y aun santo, ven saltar en sí chispas de un incendio sensible, cortan aun las manifestaciones del amor legítimo y escogen pasar por desabridas. ¿Qué más querrían ellas? Pero esa corriente induce en la parte sensible otra peligrosa que amenaza abrasarlo todo. Hay, sin embargo, quienes por una

---

(1) Véase otro pasaje idéntico: *Epist.*, c. 299, p. 261, y sobre todo, lo que de sí propio escribe Gracián en su *Peregrinación de Anastasio*. En *Santa Teresa*, t. II, c. XXVII, p. 780.

(2) *Vida*, c. XXXVII, 323.

sencillez de alma bienaventurada, o por una virginidad castísima, hija a la vez de natural condición y de singular privilegio, no sienten en sí cosa que les retraiga ni dé vergüenza. Tal era Teresa de Jesús: de ella puede cantarse aquello de Milton, en el libro V de su *Paraíso perdido*: «Cubierta con su virtud, no necesitaba velo: ningún pensamiento insano le alteraba sus mejillas.»

Precisamente la continuación en sus tratos mundanos durante la adolescencia y juventud se debió, en parte, a cierta feliz inmunidad en esta materia. No hay que tomar muy a la letra los primeros capítulos de la *Vida*. Efectivamente: «siempre, cuando el padre Fray Diego de Yanguas trataba de nuestra Santa, era tan grande la veneración en que la tenía, que para haberla de nombrar, siempre decía: *Aquel tesoro virginal*» (1).

Pues como estaba segura de sí, dejábase llevar de la corriente de amor y gratitud. Dios mismo vino a calmar todo escrúpulo (2). ¡Quién la viera abandonarse a su natural regocijado y alegre! Porque «no era amiga de gente triste, ni lo era ella; no quería que los que iban en su compañía lo fuesen. Decía: —¡Dios me libre de santos encapotados!» (3). Cumplía en sí aquel aviso a sus monjas de San José: «Así que, hermanas, todo lo que pudiéredes sin ofensa de Dios, procurad ser afables, y entender de manera con todas las personas, que os trataren, que amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar, y no se atemoricen y amedrenten de la virtud» (4).

El locutorio fué su escuela y la de sus confesores. Allí bajaba todas las dudas; y quien compare las *Moradas* con la *Vida*, verá cuánto aprovechaba. Preguntábales, y oía, como ella misma cuenta, refiriéndose al Padre García de Toledo, a quien en la primavera de 1562 puso en tanta perfección, «que, cada vez que me habla, me tiene como embobada» (5). Pero a los pocos lances era de Teresa la palabra, y los embobados resultaban los

---

(1) *Declaraciones* de la Madre Isabel de Santo Domingo en las informaciones de Zaragoza. Bibl. de Riv. *Escritos de Santa Teresa*, t. II, p. 411. De esto hay muchos testimonios. Véase, entre otros, Bibl. de Riv., *Escritos de Santa Teresa*, t. II, p. 389; *Epist.*, c. 138, págs. 126-27; Ribera, *Vida de Santa Teresa*, lib. I, c. VIII, p. 60; Mir, *Santa Teresa*, t. I, lib. II, c. XXVI, p. 712 y sig.

(2) *Vida*, c. XL, p. 366.

(3) *Relaciones*, apénd. LV, p. 301.

(4) *Camino de Perfección*, c. XLI, págs. 200-201.

(5) *Vida*, c. XXXIV, p. 289.

confesores. Naturaleza y gracia, todo conspiraba a ello. A estas alturas se entenderán en su punto unas líneas de Fray Luis de León (1), clásicas en la materia.

Porque «su habla era muy graciosa y su conversación muy suave, llana y cuerda, y, a cualquier cosa que tratase, salía muy bien y entretenía maravillosamente a todas las personas que la oían;... hablaba familiarmente y humanamente con todos con alegría, con amor, sin encogimento, y con una santa libertad, de tal manera que, quien la oía y sabía de sus cosas, se espantaba de ver que, quien tan alta oración tenía y tan familiarmente trataba con Dios, hablase con los hombres como si nada de aquello tuviera» (2).

Una de esas felices salidas tuvo con Yepes estando ella en Medina. «Yendo yo a decir Misa a su monasterio de monjas, diéronme un paño muy oloroso para lavarme las manos; y yo, inconsiderado, me ofendí de ello, y la dije, después, que mandase quitar aquel abuso de sus monasterios; porque, como me parecía bien que los corporales y paños, que están en el altar, estén olorosos, así me parecía mal que los otros paños comunes, que son para limpiar las inmundicias, lo estuviesen. Ella me respondió con un donaire y gracia extremada, y me dijo:—Mire, no se canse, y sepa que esa imperfección toman mis monjas de mí. Pero cuando me acuerdo que Nuestro Señor se quejó del fariseo en el convite que le hizo, porque no le había recibido con mayor regalo, desde la puerta de la iglesia querría yo que todo estuviese bañado en agua de ángeles» (3).

He aquí otra ocurrencia que, con ciertas variaciones felices, era frecuente en la Santa: «Confesaba, dice uno de sus directores, muchas veces sus culpas pequeñas con mucho donaire y gracia; y así, no sé sobre qué cosa que tratábamos de imperfecciones en personas principiantes a servir a Dios, me dijo una vez:—Sepa, Padre, que me loaban de tres cosas temporales, que eran: de discreta, de santa y de hermosa. Las dos creíalas yo, y persuadíame que las tenía, y lo que creía era que era discreta y hermosa, que era harta vanidad; más de que me decían que era buena y sancta, siempre entendí que se engañaban, y así nunca tuve que confesarme de con-

---

(1) *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús.* Libro primero, V en *Relac.*, apénd. XCI, p. 475.

(2) Ribera, lib. V, c. I, p. 312.

(3) Véase en *Rel.* apénd. XCII, p. 499.

sentimiento de tal culpa, ni me vino vanagloria de esta alabanza» (1). Así Fray Pedro de la Purificación; nadie como él nos ha descrito el trato de la Madre con sus confesores.

«Una cosa me espantaba de la conversación de esta gloriosa Madre, y que lo noté muchas veces y me puse de advertencia a considerarlo, y es que, aunque estuviese hablando tres y cuatro horas, que sucedía estar con ella en negocios, así a solas como acompañado, tenía tan suave conversación, tan altas palabras y la boca llena de alegría, que nunca cansaba, y no había quien pudiese despedir de ella; y jamás le pude coger en una palabra ociosa, que pudiese juzgar lo era, aunque, como digo, me puse a pensar en ello muchas veces» (2).

Ni era sólo la vena irrestañable del discurso, sino que su deliciosa sensensibilidad, los gestos, el dramatismo que en todo ponía, los graciosos apartes, debidos a aquella su frescura de imaginación meridional, las insinuaciones bajas al oído, todo ayudaba al embeleso. Véase por qué manera:

«Un día— prosigue Fray Pedro de la Purificación—, fuéla a visitar en Burgos una señora recién casada, hermosa, y muy ataviada; y entre otras cosas llevaba unas perlas muy finas y dos o tres diamantes de valor y bien puestos, que la adornaban mucho. Después de haberse partido, preguntóme: —Dígame, Padre Fray Pedro, ¿ha visto a Doña Fulana?—Sí, Madre: ¿Por qué me lo pregunta?—dijo— ¿No le parece que es hermosa y de buen parecer y que traía buenas joyas?—No repararé en tanto, Madre; mas todos dicen (dije yo) que es hermosa y bien puesta.—Sonrióse la Santa, y dijo:—Aquellos diamantes estuvieran mejor en el Niño Jesús; que a mí todo lo de esta vida me parece muy feo;—y *asióme de la capa y apartóme a un corredor* (porque estábamos en una casa prestada, que no nos quería dar licencia el arzobispo para fundar); y comenzóme a decir mil cosas de Dios, y entre otras:—Créame, Padre, que después que Nuestro Señor Jesucristo me hizo merced de visitarme y mostrárseme juntamente con el Padre Eterno y el Espíritu Santo en tan devota figura, con tanta hermosura y resplandor, desde entonces le tengo tan presente en los ojos del alma, que nada de acá me satisface, todo me parece feo y escoria, y ninguna

---

(1) *Relación de Fray Pedro de la Purificación, que asistió a la fundación de Burgos, de algunos hechos y virtudes de la Santa* (2 de febrero de 1602). Véase en *Escritos sueltos* apénd. CIV, p. 384.

(2) Lug. cit., p. 381.

cosa me da contento, sino ver con el alma las almas que están vestidas de los dones de Cristo; y por eso le dije que no me parecía aquella sierva de Dios hermosa» (1).

V

Hemos hasta aquí hablado de las gracias que Teresa bajaba al locutorio: las palabras últimamente copiadas nos dicen las que bajaba Dios. Porque de pronto, y cuando ella más se pegaba al suelo de su llaneza, tal vez, mientras estaba riendo como una boba, según su expresión favorita, Jesucristo la tomaba así, abría ante ella el cielo por entre rompientes de luz, y a vista de sus interlocutores espantados, bañábala el semblante de resplandor sobrenatural. Diríase que su Esposo tomaba placer con sorprenderla en traje de faena; y si se hubieran de dar en un cuadro las síntesis de Teresa, habría que poner de fondo la cocina de Avila donde, mientras tiene en la mano una sartén, es cogida del arrobo y queda así suspensa, coronada por la doble llama del ardor seráfico y del fuego sagrado del hogar. En la historia de la mística no hay nada parecido.

En una de sus relaciones de 1576 en Sevilla, dice al P. Rodrigo Alvarez, de la Compañía: «Las Personas [divinas] veo claro ser distintas, como lo vía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial» (2). Esto de arrobarse la sucedía muy frecuente en la Encarnación, donde entró por Priora el 6 de octubre de 1571. Entonces se trataron tanto aquellas dos almas que marcan la cumbre de la mística española. Léase en la discreta María Pinel de Monroy, el doble arrobo que tuvo lugar en el tercer locutorio, que hizo la Santa para su despacho cuando fué Priora (3). Por dicha, nos queda de su propia pluma la descripción de este trasponerse maravilloso, tan ajustada en todo a la verdad, que, como de Velázquez se dice que da la sensación del aire ambiente, Teresa da la sensación del diálogo y la vibración del espíritu (4). El locutorio se ha convertido en oratorio. Jesucristo preside y Teresa

---

(1) Lug. cit., págs. 380-381.
(2) *Rel.* V, p. 37.
(3) *Noticias del santo convento de la Encarnación de Ávila, casa primera de mi Santa Madre Teresa.* Véase *Rel.*, apénd. V, p. 105.
(4) *Vida*, c. XXXIV, págs. 291-292.

aparece con la aureola de la santidad glorificada. ¿Qué hacían aquí en este paso sus confesores? Sin duda, lo que Petronila Bautista declaraba en el *Proceso de Avila*, que «estando Fray Domingo Bañes, grave religioso, catedrático de la Universidad de Salamanca y confesor de la Santa Madre, haciendo una plática a las religiosas de este convento (de San Joseph), la Santa Madre se quedó arrobada, y el dicho Padre se quitó la capilla y dejó la plática y puso gran silencio hasta que volvió en sí».

¿Qué extraño tiene ya que, quienes una vez la trataron, estimasen como una gracia volverla a ver? A la verdad, ¿quién no deseara tratar a la Madre Teresa, que, según el gravísimo P. Pablo Hernández «era muy mujer de las tejas abajo, y de las tejas arriba muy mayor?» (1).

VI

Hay que poner fin a este esbozo de cualquiera manera, y resignarse a indicar tan sólo varios puntos que la pasión ha hecho considerables.

Ni el tiempo, ni la ausencia, ni tan siquiera la vista de humanas flaquezas, pusieron en el corazón de la Santa olvido de sus confesores. Ahí está su *Epistolario*, aunque tan alterado, por justos recelos unas veces, otras por cierta piedad meticulosa y mal entendida, las más, por rivalidades y rencillas, que llegaron hasta la mutilación y el apócrifo.

Falta en él casi por entero la correspondencia con el primer Descalzo de Duruelo, que la solía en sus viajes llevar metida en *un pobre zurrón:* eran muchas cartas; él, por sacrificar ese consuelo, y «darse entero a la cruz, las quemó todas de una vez» (2); falta la correspondencia del venerable P. Baltasar Alvarez, cuya desaparición se explica, quitadas otras causas, por el injusto despojo de papeles, sufrido en el extrañamiento de Carlos III; falta en su mayor parte, la de Báñez y demás confesores dominicos y jesuítas; y si algo nos queda, se debe al buen acuerdo con que Gracián desatendió a veces el deseo de la Santa, que rompiera sus cartas, sobre todo en el trienio de 1577 a 1580. Mas esto poco basta para ver su fidelidad con quien una vez se comunicó. Ni aun los sinsabores que a sus monjas de Sevilla proporcionaba el bueno Garciálvarez, fueron parte a enajenarse con él.

---

(1) Rib., lib. II, c. XIII, p. 176.
(2) Fray Antonio de San José. Véase *Epist.*, c. 329, p. 283, nota 8.

Se ha querido, sin embargo, dar un alcance de rompimiento, no con uno que otro, sino con toda la Compañía, a ciertas cartas escritas sobre el P. Salazar, y más que nada, a una fechada en Burgos el 20 de mayo de 1582 para el Sr. Reinoso, canónigo de Palencia (1). No sufren tal interpretación, ni las personas a quienes va dirigida, ni el texto de la carta, ni mucho menos el natural de quien la escribe. Porque atribuír a los prontos, que hacen el encanto del *Epistolario*, otra significación que la de ser un eco del sentimiento presente, dar a un grito de dolor, a un gesto de indignación pasajera, a una queja de momento el carácter de pasión fija, de aversión constante, en una palabra, de ruptura, es haber perdido lastimosamente todo criterio histórico; es, sobre todo, no haber pasado del *abecé* en la sicología de la Santa.

No; ni las durísimas frases, las más duras que recordamos, contra la Priora de Sevilla, su hija predilecta, María de San José, en 1579 (2), ni la amargura de su espíritu por la obra destructora del mal aconsejado Julián de Avila en el primer monasterio de la Reforma, en 1581 (3) ni ciertas dudas sobre la sinceridad en el trato de Gracián (4), ni la honda pesadumbre con que, según Ana de San Bartolomé, fué despedida de Valladolid por su sobrina María Bautista (5), fueron otra cosa que una contrariedad de circunstancias, un desahogo justo, una explosión de aquel su espíritu, tan fácil al sentimiento como pronto en expresarlo, y constante en volver al estado de equilibrio primero. Y la Compañía, tanto o más que de las singularísimas alabanzas esparcidas por la *Vida* y el *Epistolario*, se ha de preciar de estas quejas, hermoso brote de un alma que se cree lastimada en lo que más quería; pues se ha dicho que, sin quejas de supuestos olvidos, no es perfecto el amor.

Su sentimiento, por otra parte, era bien natural. La soledad en que, por muerte de sus antiguos confesores jesuítas, se iba quedando, sin ganas de abrirse con otros nuevos; el retraimiento de los mismos, parte por ser jóvenes y no conocerla tanto, parte porque, hechas las fundaciones, ellos quedaban de confesores extraordinarios, cuando más; los repetidos avisos,

---

(1) Véase P. Zugasti. *Santa Teresa y la Compañía de Jesús*. Madrid, 1914, c. I, § III, y c. XVI.

(2) *Epist.*, c. 253, p. 226.

(3) *Epist.*, c. 322, p. 27; c. 352, p. 302.

(4) *Epist.*, c. 245, p. 221.

(5) Véase Fr. Florencio del Niño Jesús. *La Beata Ana de San Bartolomé*. Burgos, 1917, c. XIII, p. 126.

que a partir de 1577 (1) hasta la carta circular del P. Juan Suárez en 23 de enero de 1579 (2) se venían dando sobre observar el Instituto e irse retirando un poco de la dirección de las Carmelitas, las instancias repetidas que la Compañía guardase su modo ordinario de oración *(diverso, no opuesto* al *extraordinario* de la Santa (3), el cual, sin embargo, en la *forma* y *en el tiempo* podía dañar a los ministerios), todo esto, que llegaba a veces desfigurado a sus oídos, y se crecía en su sensibilidad y afecto, iba formando el ambiente de amargura que se respira en la carta, y la honda desazón que vino a estallar en la fundación de Burgos. Cosas de procura, por ambas partes, y un choque imprevisto con algún jesuíta particular, que creyó deber oponerse a ciertas larguezas de D.ª Catalina de Tolosa, eso fué todo. Hay en la carta quejas vivas, que se *nutren de rumores* con que la llenaban los oídos, pero ni una palabra de rompimiento, sino antes deseo de que el Sr. Reinoso lo arreglara todo con el P. Juan del Águila.

Los jesuítas habían recibido a Teresa en el período más crítico de su santidad, la habían dirigido con acierto y apoyado, como quien más, en las fundaciones, no sólo con preparar las casas, sino con poblarlas de hijas espirituales suyas; pero una vez puesta la clausura, y en marcha la Orden, debían retirarse y mantenerse en su Instituto, aunque fuera esto con sentimiento de ellos y de Teresa que lo advertía. He ahí el fondo de la carta. Ir más allá sería ir contra la verdad, afirmada así por Yepes: «A los confesores que tenía amaba siempre mucho, y fué tan agradecida, que jamás dejó a ninguno que una vez hubiera elegido, sino era que él se mudaba a otra parte o ella iba a fundar a otros lugares. Contaba muchas veces las buenas obras que le habían hecho y tenía gran memoria de ellas y de todos solía decir que les debía mucho su alma» (4).

Sólo la muerte pudo alejarla de ellos, y quien la viera llorarlos, podría decir también: «¡Mirad cuánto les amaba!» Lloró en Salamanca al santo

---

(1) Véase la instrucción dejada al P. Álvarez por el Visitador P. Avellaneda a fines de 1577... en el P. Astrain. *Historia de la Asistencia de España*, t. III, lib. I, c. VIII, p. 193.

(2) Véase Astrain, lugar citado, y P. Zugasti. *Santa Teresa y la Compañía de Jesús*, c. XV, páginas 288-89.

(3) C. Bayle. *El espíritu de Santa Teresa y el de San Ignacio. Razón y Fe*, marzo-mayo de 1922.

(4) Yepes. *Vida de Santa Teresa*, lib. III, c. X. La última carta que tenemos de Teresa, malignamente mutilada, parece una prueba más de las injusticias contra la Compañía en los escritos de la Santa.

padre Martín Gutiérrez (1), en Toledo al Beato Avila, que en días de prueba había sido su ángel de luz (2), y sobre todo lloró en Medina del Campo a su primer confesor jesuíta fallecido en Belmonte el 25 de julio de 1580 (3).

¡Hermosas lágrimas derramadas por Teresa sobre las cenizas de sus directores! Mientras con ellas ungía los cuerpos y embalsamaba su memoria de un suave olor que llega hasta nosotros, sus almas, ya en posesión de Dios, bendecirían la hora en, que para tanto bien suyo, dieron por tierras de España con *aquel tesoro virginal.*

QUINTÍN PÉREZ.

---

(1) Rib., lib. IV, c. XI, p. 388.
(2) Rib., lib. IV, c. XI, págs. 388-89.
(3) La Puente. *Vida del P. Baltasar*, c. LIII, n. 1. Lo mismo contaba la Madre Inés de Jesús, Priora entonces de Medina. Véase P. Zugusti, obra citada, c. VII, págs. 148-49.

EL CABALLERO BOTURINI
Y LA FRACASADA CORONACIÓN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE, DE MÉJICO

La Virgen del Tepeyac fué, si no nos equivocamos, la primera de las coronadas canónicamente en el Continente americano; y se hubiera adelantado a todas las del mundo, con exclusión de Italia, a no haber fracasado el designio, cuando primero se intentó, a mediados del siglo XVIII.

Como es obvio, todos los historiadores de la Virgen Indiecita mencionan el caso, pues, aun cortado a medio camino, contribuyó poderosamente a afianzar la devoción y la celebridad del ya entonces célebre santuario.

Pero, al narrarlo, con frecuencia descuidan algunos el rigor histórico, y parecen hablar guiados más por tradiciones orales que por los documentos fehacientes, bien fáciles de investigar: el carácter científico del promotor es uno de los más ilustres en la paleografía indiana; el expediente corrió por Audiencias y Consejos y para en los Archivos; la fecha es relativamente cercana y fija, y la búsqueda, por lo tanto, poco enojosa.

En prueba del aserto sobre las inexactitudes que a veces bordan la narración, véase cómo la hace un autor (1):

«Convencido (Boturini) de que la Santa Imagen de la Patrona de México era de las *insignes por antiguedad, milagros y devoción popular*, quiso para ello conseguir del Cabildo Vaticano el privilegio de la corona de oro. Por lo conocido y apreciado que era en Italia, y especialmente en Roma, fué muy fácil encomendar a un amigo suyo, el P. Domingo Torrani, de la Compañía de Jesús, todo este negocio, y le envió una carta o súplica para el Cabildo Vaticano. En ella Boturini, con fundamento de sólidas razones demostró abundantemente verificadas en la Santa Imagen las tres condi-

(1) Historia de la aparición de la Santísima Virgen María de Guadalupe en México desde el año MDXXXI al de MDCCCXCV.—México, Tip. y Lit. «La Europea» de J. Aguilar Vera y C.ia, calle de Santa Isabel, número 9.—1897—Tomo II, cap. IV, pág. 55.

ciones exigidas; y para ahorrar el trabajo de dilaciones en esperar la respuesta y remitir las dimensiones exactas de la imagen, añadió que, caso de que se concediese el privilegio, él tomaría a su cargo que se labrara por su cuenta en México la corona de oro. La carta llevaba la fecha de 18 de julio de 1738...»

Copia el decreto del Cabildo Vaticano y sigue:

«El arzobispo, que a la fecha era el Ilmo. Sr. Vizarrón, recibió muy gustoso un documento de tanto honor a la Virgen de Guadalupe; y al mismo caballero Boturini dió el encargo de preparar todo lo que, según el Reglamento, fuese conveniente para la solemne función... Pero... el Regalismo, esta descarada intrusión o abuso del Poder civil en las cosas eclesiásticas, lo echó todo a perder y no se hizo nada... Se acusó a Boturini... tercero, de haberse atrevido a promover el culto de la Santísima Virgen, siendo extranjero.»

Un poco más abajo se transcribe, y entre comillas, como si fueran palabras textuales, el Real Acuerdo sobre las tres propuestas del Consejo de Indias: proclamar la inocencia de Boturini, impedir la coronación y nombrarlo cronista de Indias: «Adopto la opinión del Consejo sobre el primero y tercer punto.» Del segundo no dijo nada el Rey, porque suponía, según el autor, que Boturini, vuelto a Méjico, reanudaría y llevaría al cabo sus empeños sin tropiezos, dada la Real benevolencia para con él y la Real devoción a la Virgen de Guadalupe.

Al lado de errores de menor cuantía, en fechas y transcripción, hay otros más sustanciosos que trastruecan por completo los hechos, a lo menos su interpretación histórica. Odioso era y tiránico el Regalismo, pero no tonto ni descarado para echar en crimen a nadie *el promover el culto de la Santísima Virgen, siendo extranjero.* Arbitrarios fueron a veces los Tribunales de Indias; pero en pleno siglo XVIII, cuando el poder central tendía con facilidad sus brazos a través del Océano, no se hubieran encontrado en Méjico un virrey ni unos jueces que arrostraran la voluntad ni aun el beneplácito del Monarca, y menos en negocio que sólo de costado les atañía y en nada se rozaba con sus personales miras.

Creemos, por tanto, de interés y provecho exponer brevemente lo que sobre la fracasada coronación de la Virgen Guadalupana guarda el Archivo de Indias. El abultado proceso del pío y malaventurado Boturini, muestra los enredos y desventuras en que pueden meter atrevimientos e imprudencias por una parte, y riguridad legal extremosa por otra.

Aunque no hubiera otra razón, el haber sido este negocio la zanja en

que se atollaron definitivamente los trabajos paleográficos del tenaz caballero italiano, bien merece unas líneas.

Los primeros informes que del caso vinieron a España, los da la siguiente carta del Virrey, Conde de Fuenclara, a Su Majestad:

«Señor: De tránsito de la Veracruz a esta capital, puso en mis manos el alcalde maior de Jalapa una carta circular, escrita a él y firmada por don Lorenzo Boturini, señor que se dijo ser de la Torre de Hono, en que le participaua hauerle venido un Breue del Cauildo de la Santa Iglesia Baticana de Roma, para poder coronar con corona de oro la Imagen de la Virgen de Guadalupe, que se conserua en su santuario, vna legua de México. Y que para la structura de la imperial corona y gastos de tan solemne y ruidosa función, le era preciso valerse de la piedad y deuoción de los Fieles, por lo que le encargaua influiese con los vecinos del districto a que concurriesen con sus Dones de oro y plata y piedras preciosas.

»Causóme esta nouedad y procedimientos notable reparo; y hauiendo llegado aquí, y examinado la naturaleza del sugeto y otras circunstancias, vine en conocimiento de que el mencionado Boturini era extranjero, que se hauía mezclado en esta dependencia, escriuiendo cartas circulares a todas las prouincias y preparando una Historia de la Coronación; y con este pretexto insertar noticias particulares del Reyno.

»Luego di prouidencia para que se aueriguase judicialmente quién era el expresado Boturini, y que se le recogiesen qualesquiera Breues, Despachos y Papeles, como también lo que huuiese colectado con el motiuo y asumpto de la coronación, en que se interesara como parte; y de las diligencias practicadas de mi orden con audiencia del Fiscal, siruiendo de caueza de proceso la carta, resultó: ser extranjero y hauer pasado a este Reyno y residir en él sin licencia, contra lo dispuesto en las leies de Indias y Nouísimas Reales cédulas: Que el Breue, inusitado en estos países (que no conocen otros que los comunes de los summos Pontífices), se le hauía dado llanamente pase en el Real Acuerdo, como se reconoce del número 10 a número 12 del Testimonio, sin tener el acostumbrado y prescrito del Consejo, al tiempo que se le negó por el arzobispo de esta Diócesis, a quien venía dirigido. Que tenía la idea de grauar en la corona las armas de la Basílica y del Conde esforcia, como se le preuiene en la instrucción formulario del acto. Que meditaua escriuir cosas de Indias, y sin permiso expidió cartas circulares para hacer colectas de limosnas y presentallas, corriendo el destino y distribución a su arbitrio, sin la obliga-

ción de dar cuentas a quien fuera juez competente de la causa».—Carta del Virrey Conde de Fuenclara a S. M., México, 28 defebrero de 1743 (1).

***

Lorenzo Boturini de Benaducci, Señor de la torre de Hono, Caballero del Sacro Imperio, descendía de antiquísima familia; su árbol genealógico, atestiguado por Reinke, notario imperial, arrancaba del Conde Wifredo de Bourges, año de 828 (2) según los papeles y ejecutorias que presentó en Madrid para abonar su persona. Nació en la villa de Sandrio, Obispado de Como, crióse en Milán, donde cursó Humanidades y Derecho con loa, a juzgar por la soltura, no exenta de tropezones, con que escribe latín y por la bronca y enzarzalada erudición leguleya con que salpica sus páginas. Pasó después a Viena y allí moró ocho años, muy estimado por el Emperador Carlos VII, que le brindó una *Cátedra togada*; la guerra encendida entre Austria, España e Italia, le estorbó el goce de la imperial merced, y como los demás caballeros italianos, hubo de salir de Alemania; pero tan sin perder la gracia del Emperador, que por encargo de éste, fué activamente recomendado del Conde de Ziesse al Conde de Taronca, embajador portugués; y aun la Archiduquesa María Magdalena, le dió carta de favor para su hermana la Reina de Portugal. Con éstas y otras recomendaciones, recaló en Lisboa; y por ellas movida, y por la fama de sus letras, honradez y nobleza, la Reina pretendió nombrarle ayo de los infantes. No le encandiló tan risueña fortuna; pasó a España, y se encaminó a Madrid, alentado con carta que, de su puño y letra, escribió en su recomendación el Infante D. Manuel a Patiño, primer secretario de Felipe V.

Boturini debía ser de mal asiento o sus esperanzas en la corte española tardaban en florecer, o su afición a ver mundo no le dejaba sosegar; viniéronle ganas de pasar a Nueva España, y se las fomentó la Condesa de Santibáñez, D.ª Manuela de Ocasilva y Moctezuma, la cual lo comisionó para cobrar en las cajas reales de Méjico la pensión de 1.000 pesos, de que Su Majestad le había hecho merced: la carta de poder va firmada el 16 de marzo de 1735.

---

(1) A. G. de I. Indiferentes.—Nueva España.—Expedientes 138-5-21.

(2) Archivo de Indias.—Audiencia de Méjico.—Virreinato.—Registros de oficios.—Reales órdenes dirigidas a las autoridades de Nueva España, 1743-1748. 87-5-22.

Al principio del año siguiente ya estaba Boturini en Méjico; costumbre era que las primeras visitas, de quienes a la ciudad de las lagunas llegaban, fueran para el ya entonces célebre santuario de Guadalupe; y así fué la del italiano: prendóse encarecidamente del hermosísimo y devoto cuadro; encantóle el poético relato de su origen; picada su curiosidad, quiso estudiarlo científicamente, y halló, que, perdidas las diligencias judiciales del Obispo Zumárraga, y callado el caso por los historiadores españoles contemporáneos, la verdad sólo podía abonarse con los historiadores indios. Esto le animó a escribir él la historia guadalupana, y para ello a estudiar las lenguas y jeroglíficos indígenas, y coleccionar mapas, pinturas y símbolos que le sirvieran para su piadoso intento.

Con tesón y constancia poco comunes, se dedicó al trabajo; vivía parte del año en el Santuario, parte en un rincón de la ciudad; algunos pocos meses lo hospedó en su casa el canónigo Dr. Codallos, que hizo de él la confianza de entregarle las llaves de sus gabetas, aunque él se guardó muy mucho de tomar ni un real, «porque no es extranjera en su alma la honestidad de unas regladas costumbres, y basta ser quien es y lo tiene justificado, para obrar con todo lo correspondiente a las obligaciones de su sangre y nacimiento», como él dice con ufanía no ofensiva.

Para ayuda de costas, mientras trabajara en la historia, el Deán de Méjico, Dr. D. Alonso Moreno y Castro le asignó 300 pesos anuales (año de 1739) de las rentas del Santuario, pero sólo un año los cobró «por la maledicencia de la envidia».

Trabajos y gastos le costó su empeño: había que ganarse la confianza de los indígenas y romper la valla que sus recelos innatos ponían a lo único que les quedaba de su nacionalidad perdida, el secreto de sus historias y de su escritura; era preciso juntar fragmentos de distintas fuentes, consultar la memoria de los viejos, hacer viajes a donde quiera que oía existir lienzos pintados, tener buen olfato para rastrear los escondrijos de estos tesoros, buena vista para discernir lo verídico de lo contrahecho, y averiguar la historia entre mil fábulas de buena o mala fe levantadas.

No desmayó Boturini, y arrostró valientemente la dificultad, con grandísima fortuna, en el acopio de originales.

«Hallé yo, dice, en el discurso de mis literarias empresas, tan flaca y desmayada toda la historia indiana (especialmente la de la Gentilidad), y para dar la última voqueada, que movida mi genial compasión a sanarla y restituírla a su primer robusted, le apliqué los más constantes remedios; por lo cual se me hace creíble que, viendo esta Matrona mi desinterés y nin-

guna grangería, antes que costeaba a este fin plausible la Botica, de ningún modo gusta echarme de su casa; antes reconocida me dispondrá en ella unos descansados aposentos para que yo no suspenda el curso de mis tareas tan útiles y necesarias.» Engolosinado con su primitivo plan, mientras trabajaba en los orígenes del Santuario, vió la facilidad de *dum unum insequerer Leporem, caperem plures* (carta a S. M., 16 abril de 1743), pues tropezó con historias de los imperios Tulteco, Chichimeco, Tecpaneco, Mexicano, Teochichimeco y otras innumerables naciones, dibujadas en lienzos de algodón, pieles y papel indiano (1), con hermosas e ingeniosas figuras y jeroglíficos; las piezas relativas a la historia civil, pasaban de 200, según el catálogo que formó de memoria desde la cárcel, sin incluir los mapas y pinturas. (Alegato contra el fiscal.)

De su pericia en descifrar pinturas y jeroglíficos estaba tan seguro que propone al Virrey la siguiente prueba:

«V. E. se sirua mandar juntar en su Palacio y presencia â los sujetos más eruditos en las lenguas e Historias de las Indias, â los Casiques más ladinos y que se ha de presumir sepan las cosas de su gentilidad, con orden que traigan consigo algunas de las pinturas antiguas en pieles de animales, papel de Magüey o de Palma; y yo también concurriré, y traeré algunas de las mías, y se tratará ante V. E. de la interpretación de ellas, y en esta piedra de toque hará V. E. el ensayo de mi corto talento y de los demás; y si por ventura ninguno de ellos diera en la quenta, ni penetrara lo recóndito de los characteres y geroglíficos, y mucho menos los sistemas Lunisolares y lo interior de los signos y Planetas, con lo demás que acompaña a la hermosura de la Historia Indiana, quedará prouado ser mi persona simpliciter necessaria para la inteligencia del Labirinto histórico Mexicano.» (Ibidem.)

No sabemos si los paleógrafos actuales convendrán en esta opinión tan candorosamente ufana: creemos que no.

---

(1) «El papel indiano se componía de Pencas de el Magüey, que en lengua nacional se llama *Metl:* las echaban a podrir y lavaban la pita, la que siendo de tal suerte blanda, extendían y componían su papel gruesso ô subtil, como querían, y después lo bruñían para pintar en él. También hazían papel de las hojas de Palma, y yo tengo papeles de éstas, delgados y blandos como seda». (Carta de Boturini a los señores del Consejo, 17 de junio de 1743.)

Pero en el acopio de materiales y formación de un archivo histórico, sí fué afortunadísimo. Veinte tomos gruesos de documentos reunió, no todos inéditos, aunque sí la mayor parte, y eso sin entrar en la cuenta los mapas y figuras, de las cuales tenía numerosísimas piezas. Proponíase escribir la historia del Santuario, en dos tomos; el primero llevaría unas 100 láminas tomadas de las relaciones de los indios, cuya descripción e inteligencia serviría como de prólogo al segundo tomo, o sea la historia de la Aparición y milagros de la veneranda imagen.

La obra, de hacerse, hubiera sido trabajada amorosa y diligentemente; porque el afecto verdaderamente hondo y sentido hacia la Virgen de Guadalupe, había aumentado de día en día en el pecho del caballero italiano, y rebosa por las puntas de su pluma; los largos años que vivió junto a los muros del santuario, las gracias que veía llover de las manos de la Señora, en favor de los devotos, de los indios sobre todo; la confianza y amor filial con que éstos acudían a ella con sus cuitas, los concursos animadísimos para los cuales «los gouernadores y demás oficiales de la República animan a sus Pueblos y comunidades â ponerse en camino para llegar el día de la fiesta, y vienen de treinta y más leguas hombres y mugeres de todas edades, cargando a cuestas a los niños y trayendo sus limosnas a la aparecida Señora, y los que por enfermos o decrépitos no pueden concurrir, embían sus ofrendas con los parientes y vezinos, y se llena el santuario de una maravillosa comitiva, quedando la SS^{a} Virgen alabada y festejada con públicos aplausos, y los Pobrecitos humildes, acauada la fiesta, se bueluen a sus casas mui contentos y regocijados»; todo esto fomentó su nativa piedad, y lo puso entre los primeros de los fervientes devotos del Santuario. Bien se refleja su afecto en la descripción pintoresca y enamorada que hace del célebre cuadro:

«Termino... suplicando pecho por tierra a la Catholica incomparable piedad de V. Mag. se digne mandar coronar, en aquel modo y forma que fuesse de su soberano Real beneplácito, la Bendita Aparecida Imagen de aquella que viste por *Huepil* al Sol, por *Cacles* a la Luna, que tiene por cobija a el Manto Azul sembrado de Estrellas, y para ornato de su imponderable modestia la Túnica Talar texida por fuera de algodón floreado y por dentro de pelos de conejo, a la manera de las Reynas Indianas; que está con las manos juntas, en acto de continuamente rogar a su Hijo Santísimo por la felicidad de los dilatados Dominios de V. Mag., y con el cuello inclinado siempre a la antigua España; que con su afabilissimo Rostro de una color peregrina, equívoca entre blanco y oscuro, la más estraña be-

lleza, porque el Sol de Justicia que incessantemente la baña y contempla, no pudo menos de descolorirla, y hacerla trigueña al passo de hermosa; que manifiesta unos ojos ni cerrados ni abiertos, porque ven y dissimulan de ver; que labra a sus Devotos con el negro cabello dulces prisiones, y a los que pretenden huírsele, atrae, ata, y detiene: que representa en su original *Ayatl* un compendio de repetidos milagros en la materia, otro en la forma, otro en la duración, pues el mismo de una faz está ríspido, según la naturaleza del hilo de pita, y de la otra blando al par de la seda y del más suave algodón; cuya Sagrada Imagen contemplada de cerca, convence no tener orden ni delineamientos de pintura humana, sino unos borrones del zumo de aquellas mismas flores que la divina Señora mandó al dichoso Indio Juan Diego cogiera en la estéril cerviz del pequeño Monte *Tepeyecac*, el que ellas mismas despidieron de sí con desmayo de amor en ocasión que la Reyna Soberana las tocó con sus manos tornátiles; pero vista algo lejos produce una Efigie tan perfecta y con un maridage tan exquisito de proporción de partes y suavidad de colores, que el mismo Querubín, que la sirve de Page, Pedestal y Athlante, no sólo la simboliza concebida en gracia y en gloria, sino que la publica pintada de la misma Omnipotencia, por lo qual el mismo suelo de Guadalupe, húmedo y salitroso con los vapores que incessantemente exhala, con los que roe y consume al mismo hierro y azero, y menos los abundantes Cirios que de continuo arden a su presencia en reverente holocausto, jamás se atrevieron lastimarla, antes sí todos los Elementos, muy obsequiosos a su Reyna y Señora, parece que con recíproca unión se confederaron en conservarla. Esta poderosa Señora, agradecida del nuevo Culto y de su Coronación, hará llover mil bendiciones en uno y otro Mundo, brotar de la antigua preñez de los Montes Americanos immensos Tesoros de oro y plata, dará a los Exércitos Españoles siempre Victoria y retribuirá a V. Mag. Coronas por Corona. Queda el Suplicante a los Reales Pies de V. Mag. (1)».

De este afecto, y del ansia de enaltecer la fama del santuario y avivar la veneración de la Santa Imagen, le nació el propósito, que a él, y a su historia y a sus planes echó por tierra.

Y los enredos comenzaron y se urdieron del modo que se sigue.

Pues como se le ocurriese a Boturini procurar a la Virgen de Guadalupe la prerrogativa de la Coronación, no le pareció oportuno comunicar a

(1) Carta a S. M.-1744-Indiferente. N. E. 138-5-21.

las autoridades su pensamiento mientras no pudiese, junto con él, ofrecer allanado el camino para lograrlo sin tropiezos ni dilaciones.

Seguiremos en el relato la traza que él mismo nos da: el fiscal no le puso reparos, tampoco hay por qué ponérselos ahora; lo cual no empece a que naturalmente, sin falsificar la verdad, la aliñara del modo más propicio a su causa.

Escribió, pues, a Roma su propósito, demandando las condiciones y requisitos precisos para alcanzar la gracia de la Coronación, del Cabildo de San Pedro, a quien competía y compite otorgarla; su carta no iba más allá del carácter informativo, y explorador: la solicitud oficial la haría más tarde el Arzobispo de Méjico.

Las letras de Boturini es casi seguro que no llegaron directamente al Cabildo Vaticano, sino por medio de algunos PP. Jesuítas amigos suyos, o de Méjico o de Italia; dos salen a relucir: el P. Domingo Torrani, y el P. José Guinea, natural de Puebla. Estos debieron tomar el negocio con calor: recuérdese que por entonces se extendió notablemente por Europa, España e Italia sobre todo, la devoción a la Virgen mejicana, de que es prueba y señal el número considerable de sus cuadros que se hallan en nuestras iglesias.

Por eso el Cabildo Vaticano, o mejor el Ilmo. Portocarrero, Patriarca de Antioquía y presidente del Cabildo por el Cardenal Albani, vió con buenos ojos el deseo de Boturini; con tan buenos, que para ahorrar trámites y dilaciones, como si se tratase de cosa que no sufría espera, sin aguardar la súplica oficial, ni las previas averiguaciones requisitas, fundado en el deseo de Boturini, expidió el Decreto de Coronación y lo entregó a los dichos PP. Jesuítas, para que ellos lo remitieran a Boturini; en efecto lo recibió por mano de los PP. José Calvo y José Bejarano, procuradores de Filipinas. Venía dirigido al Arzobispo, a quien se cometían las averiguaciones, que en el caso serían de pura fórmula, y la delegación para coronar la imagen; tiene la fecha de V idus julii anni 1742.

Comienza así: «Cum pietatem ac Vota Equitis Laurentii Boturini Benaducci, Dni. Castri Honi per litteras datas quinto-decimo Kal. Augusti anni 1738 acceperimus...» y lo autoriza el canónigo secretario del Cabildo Simón Manciforte.

El gusto con que supo Boturini que su negocio estaba al cabo, cuando, a buen despachar, debiera estar en los comienzos, se le aguó bien pronto; faltaba al Decreto el *pase regio*, de cuya solicitud nadie se había cuidado: los jesuítas, que de Roma lo enviaron, creyeron y no mal que a ellos no les tocaba.

Publicarlo y aun manifestar haberlo recibido en esas condiciones era peligroso, dado el rigor con que los oficiales reales velaban por la codiciada prerrogativa del *exequatur*. Bien lo entendió Boturini; y ya que el Decreto no tenía remedio, quiso evitar se repitiera el descuido en un Breve que había solicitado de Su Santidad con Indulgencia Plenaria, sin duda para los que concurrieran a los gastos de la coronación; y escribió (11 de junio 1742) a los PP. Procuradores de Filipinas no le remitiesen el Breve sin pasarlo antes por el Consejo de Indias, porque los tiempos eran críticos; y si lo habían ya remitido «sin el Passe que tanto ambiciono, será menester tener pasiencia, y la SS.ª señora dispondrá en el grande ánimo de los señores del Consejo el perdón que merezco». Más aún: el día siguiente escribió a su amigo D. Francisco Borja y Almeida, residente en Roma, que hablase sobre ello al P. Torrani, y si el Breve hubiese salido para Méjico, se sacase otro y se remitiese directamente al Consejo.

Pero al fin y al cabo este contratiempo, de que se imaginó libre, no hubiera sido el peor, ni hubiera amontonado solo la tormenta. La nube más negra vino por otro lado.

Apenas tuvo en su poder el Decreto del Cabildo Vaticano, comunicólo oficiosamente al Arzobispo Sr. Vizarrón, el que tan gustoso y agradecido recibió la noticia, según el historiador antes citado; y por medio del Oidor D. José de Aguirre le presentó copia de él, rogándole le señalase audiencia para entregarle el original. El Arzobispo, que había sido Virrey poco antes, y por lo mismo estaba mejor enterado que Boturini de lo que la Corte exigía en materia de Regalismo, preguntó lo primero, si el documento había pasado por el Consejo, y al oir la negativa, no quiso meterse en el negocio. Boturini repitió sus instancias por el P. Nicolás Segura, Prepósito de la Casa Profesa de la Compañía, y recibió la misma respuesta.

No le quedaban sino dos recursos: devolver el Decreto a Roma o remitirlo a Madrid; lo primero además de dar al traste con las prisas de su devoción, le pareció indecoroso para el Cabildo de San Pedro y aun para el Romano Pontífice; lo segundo suponía demora por lo menos de dos años, cosa que, por evitarla, en Roma habían dispensado en las formalidades requeridas para el otorgamiento de la Corona.

En tales apuros, se le ocurrió buscar un pase supletorio de la Audiencia; si el Cabildo de San Pedro delegaba en el Arzobispo, también la Audiencia podía creerse delegada por el Consejo. No sabía Boturini lo fino que hilaban aquellos señores en materias de regalías.

Sabíalo el Arzobispo, y cuando Boturini le comunicó su pretensión por

el Oidor D. Clemente del Campo, ni poco ni mucho cambió su conducta. Así cuando Boturini con el pase de la Audiencia, concedido el 1.º de marzo de 1742, se presentó en el palacio arzobispal, despidiólo el canónigo secretario D. Francisco Ximénez, diciéndole que tuviese paciencia, porque el Sr. Arzobispo estaba ocupado en menesteres de su salud; volvió otros dos días y el mismo secretario le despachó «con que S. E. Ilma. estaba en los graues negocios de su Residencia».

Despechado el negociador, pero tenaz en su propósito, se arrojó a un atrevimiento que remató su causa dudosa. Prescindió del Arzobispo y quiso entenderse directamente con los demás Obispos y ciudades, y escribió cartas *cordilleras* o circulares, exponiendo su proyecto y solicitando limosnas para la corona. Hubo cartas para todos los sufragáneos, deanes, Cabildos, Audiencias de Guadalajara y Guatemala, ciudades, villas, Reales de minas y muchas personas privadas en las remotas provincias de Ostimuri Tepeguana, Antigua y Nueva Vizcaya, Cinaloa, la gran *Penisla* de California y hasta en Filipinas; nueve cuadernos llenaban las minutas y borradores que presentó. Sacó más de 80 copias auténticas de los despachos de Roma y gran cantidad de dibujos del diseño de la corona, y tan *estupenda* fué su tarea, pues todo lo escribió por sí, «que apenas puede por el mucho trauajo que tuuo, menear oy en día la muñeca de la mano».

Una de esas cartas fué la presentada por el alcalde de Jalapa al recién desembarcado Virrey.

Esta medida acabó de soliviantar la voluntad del Arzobispo contra él y contra su propósito. Realmente, que un seglar por sí y ante sí, dando de mano a la legítima autoridad eclesiástica, se metiera en un empeño tan eclesiástico como la solemne coronación de una Imagen de la Virgen, fué demasiado: el ánimo de su Excelencia Ilma. que a ser benévolo, hubiera acaso aplacado los celos del Virrey, y buscado manera de componer las prerrogativas reales con la merced del Cabildo Vaticano, sólo podía servir para sacar a más plena luz las irregularidades de los trámites seguidos.

Y en efecto, no al regalismo, sino al Arzobispo echa Boturini la culpa de que la coronación se deshiciera. En carta a S. M. fechada en la cárcel de Fenuchtilan el 29 de septiembre de 1743, escribe:

«Duo notatu dignissima, quaeque hisce oculis egomet uidi, epistolam siquidem Illustrissimi Archiepiscopi ad Dominum Proregem directam sub die 28ma elapsi Februarii, quâque, de mê male sentiens tamdem Virginis Coronationem, Cultum adeo Augustum, utpote Ideam phantasticam, modico Santae Sedis respectu, nititur preconizare, cui dicerem:

Tu, qui Deiparam debebas jure tueri
Tu propriâ Laceras credita Serta manu» (1).

Es muy de tenerse en cuenta que el Arzobispo D. Antonio Vizarrón era y se profesaba devotísimo de la Virgen de Guadalupe, cuya protección confesaba haber experimentado patentemente desde el nacer y durante su vida; más de cuarenta imágenes suyas tenía esparcidas por las paredes de su palacio, y con todas sus fuerzas apoyaba pocos años después, en 1746, el nombramiento de la Señora por Patrona de Méjico, que proclamó él mismo. Bueno es notarlo, para que el estorbo de la Coronación, ni en él ni en los oficiales Reales, se atribuya a falta de piedad o menos estima del Santuario.

Había en el mismo Decreto ciertas cláusulas que lastimaban puntillos de honra, hoy poco reparados, pero en aquel tiempo muy mirados y remirados: todo él era a los ojos del arzobispo una intromisión del Cabildo Vaticano, que ordenaba coronar la imagen sobre la cual ningún poder tenía: otro tanto el mandar se grabasen sus armas y las del Conde Sforzia Palavicino en la corona, y aun sobre la puerta del Santuario, y decir que la corona era regalo suyo; lo cual era absolutamente falso; se recurría a la *fictio juris*, como si el oro y las joyas se hubiesen remitido a Roma para aumentar el legado que dejó para tales coronaciones el conde Sforzia, y de allá reuniese la corona presentada por el Cabildo; mas eso les parecía querer mostrar liberalidad y grandeza a costa ajena.

Si Boturini no exagera en carta al Consejo de Indias (17 de junio de 1743), la enemiga del Arzobispo contra el negocio lo llevó a frases un tanto atrevidas; que la iglesia mejicana se convertiría en tributaria del Cabildo de San Pedro; que no era tanta la dignidad de éste que presumiese forzar al Arzobispo a lo que no gustaba; que era indigno se grabasen en la corona las armas de un príncipe extranjero y aun hereje (2) (Sforzia).

---

(1) Archivo de Indias, 138-5-2.

(2) No sabemos de dónde sacó el buen Arzobispo lo de la herejía de Sforzia.

El Conde Alejandro Sforzia, descendiente de los Condes de Borgonovo, feudo de los Duques de Parma, fué caballero de gran cordura y experiencia, y sobre ello por su piedad y religión, de que es perenne monumento la fundación, en sus tierras, de los clérigos ministros de los enfermos, y el pío legado de setenta y un *Luoghi di Monti* que dejó al Cabildo de San Pedro de Roma con la obligación de coronar las más célebres imágenes de María

Mientras tanto las cartas *cordilleras* habían llevado a todas partes del Virreinato la noticia; y con ella tanto alborozo (según Boturini) que en algunas se dijeron misas de acción de gracias y se echaron a vuelo las campanas: la voluntad y prontitud en dar limosnas para la corona fué grandísima; la ciudad de Guadalajara ofreció todo el oro que se necesitase; y se encargó de recogerlo, unos 30 marcos, el Oidor más antiguo don Fernando de Urrutia. Los dueños de minas aportaron para este fin trozos del mineral más puro y aquilatado, y los labradores destinaban parcelas de terreno, cuyos frutos se empleasen en lo propio.

Es muy creíble esta devoción; pero no cierta: en el informe fiscal, redactado con los de las ciudades a la vista, pedidos por el Virrey, se dice que las circulares «no sirvieron de otra cosa que de guardarse por los sujetos a quienes se encaminaron, sin que hubiesen producido el efecto de las ofertas a que excitauan, porque aunque hubo algunas, según lo declarado por D. Lorenzo, éstas las hizo asequibles la inmediación y viua voz con que las solicitó, y hauiendo faltado ésta en aquellos parajes, faltó también la consequencia a que se encaminaron las cartas». Ciertamente, las escasas limosnas recogidas por Boturini, son todas de la ciudad; pero Boturini propio da una razón de ello y no mala; que a sus *cordilleras* se opusieron otras *contracordilleras*, en las que se desacreditaba el proyecto y la persona de su autor (1).

Santísima. Consta por su testamento otorgado en 3 de julio de 1636. En el Archivo del Cabildo Vaticano se conservan varias cartas suyas relativas a este pío legado.—Cf. Dizionario d' erudidizione storico ecclesiastica... compilazione del cavaliere Gaetano Moroni Romano. Tomo XVII, pág. 240.

(1) He aquí la lista presentada por Boturini en un proceso:

«D. Baltasar García de Mendieta, secretario del Cabildo de México, 16 bolitas de oro, de 1 marco y 7 tomines, más 50 pesos.—D.ª Inés de León le dió un cintillo con 5 diamantes, que pesa 1 castellano y 6 granos.—D. Juan Navarro ofreció un cintillo con una piedra ordinaria que pesa 1 castellano y medio.—El Dr. Nicolás de León, clérigo Presbítero de esta ciudad, le dió un cintillo con una esmeralda de lindo color, que pesa castellano y medio.—D. José de Vargas le dió una joyita de oro con un Agata y cuatro diamantes, que pesa dos castellanos, cinco tomines y cinco granos.—D.ª Sebastiana Díaz, viuda de D. Diego Ramírez Méndez, le dió un cintillo con una esmeralda de un lado aguada, en primero de abril de este presente año. D. Agustín de Herrera y Sipa le dió en 28 de octubre dicho dos saphiros ordinarios de ningún valor.—D.ª Juana Inclán le dió un sarcillo con dos perlas y una esmeraldita.—D. Bernardo Rodríguez de Larrea, Comandante por S. M. de las Armas Reales en Californias, le envió un grano de per-

Mientras tanto había desembarcado en Veracruz el nuevo Virrey, don Pedro Cebrián y Agustín, Conde de Fuenclara. El rostro torcido con que leyó la circular, que le presentó el Alcalde de Jalapa, debió llegar a noticia de Boturini, y para conjurar la tormenta, escribióle oficioso y cortés la bienvenida; y cuando el Virrey, según tradicional estilo, paró en el Santuario, antes de su entrada solemne en la Capital, el italiano de palabra repitió sus saludos y ofrecimientos: de la mala gracia con que fué oído pudo sacar que su causa no había descubierto refugio contra la aviesa voluntad del Arzobispo, antes nuevos escollos en que acabarse de perder.

Y así acaeció: el Virrey tomó posesión el 3 de noviembre de 1742; y apenas desembarazadas las precisas obligaciones de los primeros días, mandó tomar informes sobre la persona y ocupaciones de Boturini, y de ellos resultó la orden de recoger los papeles recibidos de Roma, las alhajas y dinero allegado, las declaraciones del negocio y las probanzas de su persona y nobleza. Como entre éstos no apareciese, porque no la había, la licencia de pasar a Indias, procedióse a abrir proceso y, se nombró juez delegado al Dr. Antonio Rojas y Abreu.

Siguió la causa sus trámites, que sería enojoso concretar. Boturini en un alegato al Virrey se defendió como pudo, a veces con fortuna, a veces con salidas falsas, según era más o menos afortunado o falso en sus cargos el fiscal. A su cualidad de extranjero residente en Indias sin licencia, contestó que no supo se necesitaba ésta, y la ley contra los extranjeros no rezaba con los que profesaban artes, y «sería cosa absurda el querer decir que pueda deriuar a la República mayor utilidad de las mecánicas que de las liberales y auentajarlas en los privilegios que por derecho y superior Gerarquía se conceden â éstas y se niegan a las otras. *L. Medicos in verbis Grammaticos et Professores aliarum litterarum C. de Professor. et Med. libr. 10: non tamem idem est in Artificibus artium, nec in omnibus, nec quo ad omnia, L. 1, ct. 2, C. de excusation. artif. eodem libr. 10.* De lo que se sigue que para euitar los absurdos se puede ampliar la ley del caso expresso al no expresso que lleua consigo la misma y aun superior

---

la.—Más la Ru.da M. Paula de S.n Lorenzo le dió una ametista morada.—El M.ro Pintor Juan Martínez, un ametista pequeño suelto.—Y assí mismo se exhivió un rubí suelto.—D. Joseph de Bargas le dió un doblón de a ocho. El Alférez D. Phelipe Pérez dió un peso.—D. Juan Fran.co de Castro, Escriuano de Cámara de la R.l Audiencia, dió 25 pesos.—D. Diego Monteverde de Antillón dió 100 pesos en 18 de Octubre de este año.—Fuera de esto no ha reciuido otra cosa.»

razón. *L. quaesitum 13 ff. de Testibus*, porque no menos deuemos atender â la ley que â la de ella. *Glos. fin. in L. S. C...*»

Con este estilo bronco e indigesto corre su pluma abogacil.

Las diligencias de la coronación eran más espinosas: si el fiscal, agarrándose, como suelen los del oficio, hasta a la sombra de inconvenientes y tropiezos, oponía que ofrenda de la corona no se estilaba en los reinos de España, donde ninguna imagen había recibido ese culto, Boturini oponía agudamente que no rige en lo divino aquello de *non est in loco nostro consuetudo ut minores ante tradamus ad nuptias:* entre las imágenes de la Virgen no hay preeminencias. Si le objetaban que sin licencia real ni aun el nombre de un Colegio se permitió cambiar en Manila, exclama: «¿Qué tiene que vêer la Celestial Luna de Guadalupe con los Cangrejos de Manila? *Quid Luna cum cancris?*» La coronación ni lleva pensiones ni tributos, ni trueco en la advocación, como maliciosamente han esparcido: no pertenece, pues, al Real Patronato.

Si de Roma primero, y después desde Méjico no se enviaron los despachos al Consejo, fué por no dilatar tan honroso privilegio al Santuario, y por no exponerlo a las contingencias de la guerra y de los corsarios ingleses.—Pide, pues, al Virrey lo trate como a caballero de la primera nobleza y benemérito de España, pues, entre otros servicios, defendió en consulta con el ministro de Francia Mr. Bysi la causa del Infante Don Carlos, entonces Gran Duque de Toscana, y hoy Rey de las dos Sicilias, cuando el Supremo Consejo Imperial se oponía a reconocerle Gran Duque, por ser menor de edad.—El proyecto de Coronación, el Rey no puede sino aprobarlo «como que siempre se complace de vêer enriquecidos sus nuevos Reinos conquistados de los mayores lustres y adelantamientos espirituales; lo venera el mui Iltre. Sr. Deán y Cauildo, lo decea el clero, lo esperan devotamente impacientes las Sagradas Religiones, los Tribunales Reales, la Nobilíssima Ciudad, el Pueblo y los Deuotos de la Nueua España». Y él, lejos de arrepentirse de su intento, «constantemente estaré al pie de la escalera de Jacob figurada en Maria, y pegado de pies y manos y rodillas, haré quanto pudiere en seruicio de mi mui querida Madre, y aguardaré la hora dichosa para poder subir a la Corte del Rey de la Gloria.»

Muy cándido debía ser Boturini y muy confiado en su causa, buena sin duda en la intención, pero más enredada de lo que él imaginaba: no se explica de otro modo la siguiente súplica, que en aquellas circunstancias sonaba a desenvoltura: Puesto que favorecer a los eruditos y anticua-

rios es de grandes Príncipes, «no diría mal con la grandeza de V. E. que, inter informa a S. M., me asignara doscientos pesos al mes para mi Plato y una mediana decencia» (1).

No se percató el devoto caballero de cuán espinosas eran las andanzas en que se había metido, ni de cuán puntillosa era la ley con los extranjeros, y más en achaque de regalías. El traer y publicar documentos de Roma sin el *pase* regio y eclesiástico, que ambos faltaban, puesto que el Arzobispo no lo dió, el lanzarse un laico por sí y ante sí a procurar la coronación, esparcir circulares, recoger donativos, prescindiendo de los poderes legítimos, ni hoy se le consentiría en la república más democrática. Sus descargos salvaban la buena fe; legalmente no hacían fuerza, ni eran algunos verosímiles; así es que su causa siguió de mal en peor.

El 4 de febrero del siguiente año se decretó su arresto, designándole por cárcel las casas de la ciudad; desde allí escribió multitud de cartas al Virrey, al Arzobispo y a S. M., que fechaba, sin duda, por alarde de su erudición paleográfica según el calendario indio: seis de las casas (domum en latín), mes Pachtli, año de las cuatro cañas:—el día de las dos flores del mes de Hirey Micailhuitl, esto es la Solemne Conmemoración de los Difuntos, el 4.° año de las cañas, etc.

Todo sin fruto; su archivo se confiscó y llevó a las Cajas reales, y a él se le mandó inventariarlo, a lo que muy justamente se negó, mientras no tuviese delante los papeles. Apeló al Rey, y el fiscal dió por nula la apelación; aquel mismo día, fué trasladado entre alguaciles a la cárcel de la ciudad, y al calabozo más hediondo de ella, *ultimam carceris sentinam*, llamado la *Bartolina* «al lado de los Ladrones más affamados y Reos más facinerosos del Reyno, donde la falta de luz y ayre con el hedor y humedad, le acometió la Apoplexía, viéndose en brazos de la muerte, sin tener ni una estera en que ampararse», a pesar de haber entregado un peso para comprarla: gracias al Dr. Valcárcel, que llegó a punto, fué de allí trasladado a un aposento de la Cárcel Real y socorrido con medicinas.

---

(1) Archivo Gral. de Indias.—Nueva España, Expedientes años 1797: 138-5-21. En la portada del alegato, arriba la jaculatoria: *Dignare me laudare te, virgo sacrata.—Da mihi virtutem contra hostes tuos.*—Una estampa de la Virgen de Guadalupe, y al pie de ella, al centro, MATER AMABILIS, y a la derecha, debajo, Balthasar Troncoso ex.—Debajo de la estampa, al pie de la pág. *In demissos* ocvlos Guadalupensis Archetipi-Dysticon.—*Collegivm tibi virgo dabat Palencia sertvm-Roma, nevtrum exequitur qvam bene nevideas.*

Tendía el rigor de los jueces a obligarle al inventario de sus papeles: no opuso él dificultad, si se los ponían delante; y como era tan obvia la razón, lo condujeron entre soldados a las Cajas Reales, donde aquellos estaban, y en presencia del juez y del factor real D. Ignacio de Miranda empezó su trabajo; entre los mapas y dibujos tropezó con la carta aquella del arzobispo, en que llamaba disparate y fantasía la coronación.

El Virrey, según anunciaba en la carta a S. M. había resuelto despacharlo bajo custodia para España; y la sentencia del Consejo de Indias, bien benigna por cierto, se daba sin esperanzas de que llegara a tiempo para resarcir el daño, que el rigor de Méjico hubiese causado.

Reconoce, pues, el fiscal del Consejo (27 de noviembre de 1743); que a Boturini sólo le ha movido el celo y devoción por la Santísima Virgen; «pero como no haya costumbre de semejantes coronaciones, ni se necesite de semejantes Priuilegios para coronar a n.ª s.ª con Corona de oro, por sobrarle muchísimos para executarlo, sin las ceremonias que previene el formulario, y de que hauía de resultar, por razón de la nouedad, una confusión en aquel R.no, gastos excesivos, y, lo que es más, competenzia con la xurisdicicc.on, ordinaria de el Arzobispo, quien no a querido consentir en esta idea», fuera de otros inconvenientes...; apruébese lo dispuesto por el Virrey; que a puerta cerrada reprenda severamente a la Audiencia... A Boturini puede permitírsele residir en Guadalupe para que termine su Historia. Con esto último no convino el Consejo, que exigió el embarque, y encargó al Virrey que a puerta cerrada reprendiese severamente a la Audiencia su exceso en dar el pase a los despachos de Roma, con apercibimiento que otra vez no se le perdonaría el grave castigo merecido (2 de diciembre del 43).

Este despacho debió cruzarse en el camino con otra carta del Virrey a S. M. (15 de octubre de 1743), avisando que remitía a Veracruz a Boturini, para que en el primer barco se lo consignara al Presidente y jueces de la Casa de Contratación de Cadiz: en efecto, el 11 de dicho mes salió de la ciudad de Méjico el malaventurado italiano; en Guadalupe se dispidió de su amado santuario, y con la recua que conducía la flota Real, a cargo de D. Sebastián de Torres, sin guarda ninguna, que no fué escasa deferencia, llegó el 30 a Veracruz; incontinenti se presentó al Gobernador, el cual encomendó al capitán D. Alonso Maneiro lo hospedase y atendiese; pero al siguiente día un correo venido de la capital trajo orden de que lo guardasen en la fortaleza de San Juan de Ulúa mientras se ofrecía navegación, allí, entre los presos, sin que se le pasaran alimentos, vivió varias sema-

nas, hasta que en partida de registro lo embarcaron en el navío *La Concordia*, que ya en aguas españolas, fué apresado por los ingleses. Boturini lo perdió todo en el saco: dinero, matalotaje, ropa y papeles; de su archivo le remitieron a Veracruz buena parte, y de todo fué despojado, fuera de un manuscrito sobre las idolatrías de las Indias y algunos papeles familiares que pudo recuperar.

Los vencedores llevaron su presa a Gibraltar; Boturini, dado libre, se encaminó a Cádiz y se presentó voluntariamente al Presidente de la Casa de Contratación, a quien dió verbalmente cuenta de su causa y persona; mas como se había perdido con *La Concordia* el registro, el Oficial Real no se creyó con título para detenerlo, y Boturini se vino a la Corte, donde en extenso memorial aboga porque se le oiga y se le abonen los gastos y perjuicios causados por su injusta prisión y destierro, e ínterim se resuelve su causa, se expidan órdenes a Méjico para que sus papeles sean llevados desde las Cajas Reales a los pisos altos del Palacio, donde la humedad no los perjudique.

Hubo nueva revisión del proceso: se pidieron a Méjico los autos, pues los que con él venían se perdieron en *La Concordia*. Boturini, como presentado espontáneamente, quedó en libertad (Consejo de 1.º de julio de 1744), y la aprovechó para hacer a pie una peregrinación al Pilar de Zaragoza; pero llegó con los pies tan lastimados de la jornada, que para volver hubo de alquilar el coche de retorno del Cardenal Aquaviva, acompañado y regalado por D. Joaquín de Codallos (1).

En Madrid miraron con ojos más benignos la causa: el fiscal calificó de excesivo el rigor del Virrey, y perjudicial, por privarse a la Historia de tan entendida mano; y viniendo al punto que ahora nos interesa, añade:

«Por lo que mira a la Coronación de Nuestra Señora, siendo obsequio tan deuido a su Milagrosa Imagen de Guadalupe, como Patrona y Protectora que es de aquel Reyno, será muy propio de la piedad de S. M. ordenar al Virrey y Arzobispo se execute conforme al Ceremonial, pero sin poner más Armas que las Reales, ni necesitar remitirse a Roma cosa alguna» (10 setiembre de 1745). El Consejo se conformó con el fiscal sólo en parte: que Boturini vuelva a Méjico con cargo de cronista de Indias y sueldo competente: «Pero que por lo que toca a la devota intención que tuvo de que se efectuase la pública y solemne Coronación de la milagrosa Ima-

(1) Archivo de Indias, 138-5-21.

gen de Nuestra Señora de Guadalupe, se podrá omitir enteramente, por no ser necesaria esta exterioridad inusitada y ruidosa en un Santuario tan celebrado en todo el mundo, y para cuyo mayor culto y veneración tiene S. M. dispuesta la próxima Erección y fundación de vna Iglesia colegial tan calificada y sumptuosa; y que antes bien conviene se mande al Virrey que remita las Letras Originales del Cabildo de la Basílica de San Pedro de Roma, para que se recojan y supriman» (13 de diciembre de 1745).

Y en efecto, envióse la Real Cédula en este sentido al nuevo Virrey D. Juan Francisco de Guemes y Horcasitas: «teniéndose presente que se debe omitir la pública Coronación de la expresada santa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, por no necesitarse de esta exterioridad, ha parecido ordenaros...» La fecha es del Buen Retiro, a 10 de julio de 1747 (1). El mismo día se expedía otra Real Cédula al Virrey con aviso de haber nombrado Cronista Real en los Reinos de Indias a Boturini, y orden de devolverle sus papeles.

Aquí podemos cerrar este bosquejo; lo que pudiera añadirse sobre Boturini y sus obras históricas, y sobre el lamentoso extravío de su archivo es muy interesante, pero no atañe al punto de la coronación.

Fracasó ésta, desgraciadamente, no por culpa exclusiva del Virrey ni del regalismo, sino de todos, o, mejor dicho, de ninguno; buena intención llevó Boturini, pero guiada por imprudente mano y con peligrosa independencia de las autoridades, en que debió buscar consejo y apoyo; se opusieron a la corona los tribunales eclesiásticos y civiles; pero no porque desestimaran en lo más mínimo el célebre santuario ni fueran tibios en la devoción a la Virgen. El Arzobispo Vizarrón se cuenta entre los más fervorosos, y él y el Virrey, conde de Fuenclara, promovieron y juraron el Patronato de la Virgen de Guadalupe sobre Nueva España. Felipe V fundó en Madrid la Real Hermandad con esa invocación, y fué el Hermano Mayor; de manera que por otro cabo debe buscarse el origen de su desvío al proyecto de Boturini.

Y de creer es su sinceridad al señalarlo. Hoy vemos en esas coronaciones un favor singular, ambicionado por los devotos de la Virgen en España como en todas partes. Entonces eran cosa inusitada fuera de Italia, y todas las novedades traen recelos; y el real patronato siempre, aun en lo justo, quisquilloso, veía motivos de desconfianza en bulas metidas de

(1) Archivo de Indias, 61-3-3.

contrabando, que ni eran del Papa, sino del Cabildo de San Pedro, y, por tanto, sin jurisdicción ni fuerza obligatoria; la cláusula de las armas del Conde Sforzia les parecía pretensión desaforada, pues sin mérito alguno se alzaba con ese honor, por fundar un legado del que ni un peso se gastaba en la corona mejicana. Cosas todas eran estas que hoy nos suenan a triquiñuelas, pero entonces tenían un valor muy distinto.

Hubiera el Arzobispo patrocinado la idea, y acaso fácilmente se hallaran expedientes para subsanar esas quiebras; con su oposición decidida, el intento no podía sino hundirse.

No fueron, con todo, perdidos los trabajos del fervoroso caballero en pro del santuario; el ruido de su proceso activó su erección en Colegial; daremos cuatro líneas sobre ello.

Por R. C. de 24 de agosto de 1704 (1), el Rey aprobó la erección del curato de Guadalupe, hecha por el Arzobispo a súplica del Bachiller don Francisco Fuentes, vicario de la capilla. Pocos años después D. Andrés de Palencia dejó en su testamento 160.000 pesos para arreglo y dote de la iglesia; su testamentario, D. Pedro Ruiz de Castañeda, agregó 125.000, que, con los 40.000 redituados por los primeros, sumaban más de 300.000. El Rey, en Cédula de 9 de julio de 1735, fecha en San Ildefonso, tomó a cuenta de la Real Hacienda la cantidad, obligándose a pagar sus rentas (2). Dos años antes otorgó título de Villa al Santuario (3).

Ya hemos visto cómo el Consejo de Indias, al negar la Coronación, habla de la Colegial, ofrenda y honor sin duda más espléndido con que el monarca favorecía el santuario.

Un documento del Archivo de Indias nos dice compendiosamente cuanto en ella pasó.

Comenzóse a tratar de la erección en 1707, y la primera Bula autorizándola la expidió Benedicto XIII el 9 de febrero de 1725, dirigida al Arzobispo de Méjico, Ilmo. Fr. José Lamego; la muerte de éste, y otras causas y embarazos, difirieron el asunto, al cual dieron nuevo calor diversas Reales Cédulas de Felipe V y Bulas Pontificias: una de Clemente XII, en 18 de agosto de 1729; otra en 12 de enero del 31, y, últimamente, otra impetrada de Benedicto XIV en 15 de julio del 46, comunicada a S. M. por el Consejo el 25 de enero de 1748. La planta del Cabildo serían un abad,

(1) Archivo de Indias. México, 87-5-16.
(2) Ibidem 87-5-19.
(3) Ibid. 61-4-6.

diez canónigos, siete de gracia y tres de oposición (el doctoral, magistral y penitenciario), seis racioneros con los demás ministros y sirvientes que corresponden. El Papa delegó para la erección en el Arzobispo, ordenando que, constituído el Cabildo, redactase Constituciones y estatutos según la pauta de la insigne Colegial de San Hipólito de Córdoba; pu aunque el año 25 se decretó conformarla con las de Granada y Antequera, vióse que su observancia estorbaría la devoción y concurso de los indígenas (¡que hasta aquí llevaba la Corte su benevolencia con los perseguidos indígenas!), y se tomó por modelo la de San Hipólito, aunque con facultad de modificarla, oído el parecer de los eclesiásticos de Nueva España residentes en Madrid, y del Oidor decano de aquella Audiencia, D. Francisco Antonio de Echávarri, comisario en la obra de la conducción de aguas a la villa de Guadalupe; para la provisión de beneficios envíense ternas al Consejo; los sacristanes mayor y menor, apruébelos el Virrey a propuesta del Abad, y los ministros inferiores, cuatro acólitos y dos mozos, nómbrelos éste. El primer Abad y los siete canónigos de gracia fueron nombrados por consulta del Consejo a 9 de agosto y 2 de octubre de 1747. Por la primera vez daría la colación y posesión el Arzobispo en adelante el Cabildo, el cual podría abrir sellos para sus despachos. La Colegial, como de Patronato, gozaría los privilegios reales de la Catedral de Méjico (de la cual era independiente), y de San Hipólito. La fecha de la R. C. es 10 de febrero de 1748, en el Buen Retiro (1).

El mismo año del 48, en 21 de agosto. dictaba Fernando VI otra Real Cédula al Arzobispo electo de Méjico, instándole a la erección de la Colegial con estas encarecidas palabras: «Así por lo mucho que importa su conclusión, como para cortar desde luego los accidentes que pudieran sobrevenir, si se dilatara más tiempo su efectuación, y los embarazos que por espacio de más de veinte años han ocurrido a la finalización de esta tan recomendable como piadosa obra..., y espero de vuestra actividad y zelo que no dilatéis la execución de este encargo, sino que le miréis con la mayor atención, por lo que cede en el mayor seruicio de Dios Nuestro Señor y la extensión y aumento del culto de su santísima Madre en vn tan célebre santuario como el de Guadalupe de México.»

C. Bayle.

---

(1) Archivo de Indias, 87-5-22.

Boletín de Historia Eclesiástica.

1.—*San Jerónimo. Su vida y su obra.*—La Universidad Católica de Lovaina y los Colegios de Teología de los Dominicos y Jesuítas de la misma ciudad han emprendido de consuno la publicación de una serie de trabajos—muy parecidos a los que dan a luz desde hace bastante tiempo los Seminarios de las Universidades alemanas—con el título *Specilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents pour servir à l'histoire des Doctrines chrétiennes depuis la fin de l'Age Apostolique jusqu'à la clôture du Concile de Trente.*

El programa que se han trazado es muy vasto y bien definido. Excluyendo la historia de las religiones, la del Nuevo Testamento y la Teología bíblica propiamente dicha, el campo se extenderá a toda la literatura patrística y eclesiástica medieval, prolongando ésta hasta el Concilio de Trento inclusive, que coronó en Occidente la obra dogmática que habían elaborado la Antigüedad Cristiana y la Edad Media. Para Oriente, la colección abrazará el mismo período, dando un puesto especial a la teología dogmática griega que precede al cisma del siglo XI, y a las controversias grecobizantinas que repercutieron en los siglos posteriores en Occidente.

La colección comprenderá tres series o secciones; la primera estará dedicada a trabajos críticos, históricos, literarios o doctrinales; la segunda a la publicación de textos inéditos originales o versiones antiguas y a la reedición crítica de aquellos que están mal publicados dentro del período abarcado por el plan general; y la tercera a dar a conocer documentos e instrumentos de trabajo que puedan ayudar a la preparación de una edición crítica o a penetrar mejor las ideas de un autor. Aquí entran los catálogos de manuscritos, la bibliografía, los estudios paleográficos, lexicográficos, etc.

En el programa que tenemos delante hay ya veinticuatro obras en preparación, sin contar la que a continuación examinamos. Es ésta la que acaba de publicar el P. Fernando Cavallera, Profesor del Instituto Católico de Tolosa de Francia, consagrada a San Jerónimo. Su vida y su obra (1).

(1) Université Catholique et Collèges théologiques O. P. et S. J. de Louvain. *Specilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents.* Fascicules 1, 2. FERD. CAVALLERA, Professeur à l'Institut Catholique de Toulouse. *Saint Jérôme. Sa Vie et son oeuvre.* Première partie. Tomos I, II. Louvain, Rue Namur, 40, 1922. Dos tomos de 344 y 229 páginas.

Sólo ha dado a luz la primera parte en dos volúmenes, estudiando en ella la figura de este hombre extraordinario, tanto en su vida íntima como en sus relaciones sociales y en su actividad literaria verdaderamente portentosa. Por la importancia de la obra del P. Cavallera y por la influencia que ejerció San Jerónimo en su siglo y sigue aún ejerciendo en el mundo católico con sus escritos, bien merece que nos detengamos algún tanto a dar razón de la obra del docto profesor del Instituto Católico de Tolosa.

Esta primera parte la divide el autor en dos tomos, narrando en el primero la vida del gran Santo por orden cronológico, y dejando para el segundo la discusión de algunas cuestiones controvertidas.

Es curioso que un hombre tan conocido en su tiempo como San Jerónimo, y tan bien relacionado con todas las personas sabias de entonces en Oriente y Occidente no haya tenido un biógrafo que haya contado minuciosamente su vida. Todas las biografías que de él existen son tardías y de escaso valor; así que para tejer la trama de su existencia hay que reducirse a las alusiones que a él hacen los que le conocieron personalmente y a sus propios escritos. Sin que con estos documentos se puedan dilucidar y esclarecer todas las dudas que salen al encuentro, es cierto que gracias a ellos hay lugar a reconstruír los hechos con bastante exactitud. Las Apologías de Rufino, las cartas y tratados de San Agustín, algunos testimonios importantes, aunque breves, de Sulpicio Severo, Orosio, Paladio, Teófilo, y la correspondencia pontifical nos han conservado no pocos datos preciosos. Pero para conocer su alma, sus sentimientos, sus más predilectas ocupaciones, sus gustos literarios, sus dificultades y contradicciones, sus amistades y hasta sus mismos sueños, nada hay comparable a sus escritos, particularmente las cartas. Sin embargo, todas estas fuentes han de ser utilizadas con parsimonia y criterio, porque no todas fueron escritas en las mismas circunstancias. Muy distinto aparece el ermitaño de Belén en sus cartas familiares que en sus libros polémicos. Siempre es, pues, necesario, tener ante la vista el tratado de donde la noticia se saca y la psicología especial de aquella alma grande y privilegiada.

Jerónimo nació hacia la mitad del siglo IV en la villa de Stridón, lugar fortificado sito en la frontera oriental de Italia, confinando con las Provincias de Dalmacia y Panonia. No sabemos si su familia era de origen latino; lo que sí consta es que era rica y principal. Aunque católicos, no bautizaron sus padres inmediatamente al recién nacido, dejándole crecer en el catecumenado, según costumbre establecida entonces. Desde la más temprana edad le aplicaron al estudio de las letras elementales; y él mismo nos dice con candor, que al llegar la hora de la escuela tenían que arrancarle por fuerza de los brazos de su abuela, entregándole al pedagogo que más de una vez le hacía sentir los desagradables golpes de la férula. En cambio, los días de vacación se despachaba a sus anchas, correteando por las habitaciones de los esclavos y hartándose de jugar. No tardó, sin embargo, en cobrar gusto por el estudio, para el que poseía cualidades extraordinarias. Fuera a fin de cultivar mejor esas cualidades, fuera por otros

motivos, terminada la educación elemental le llevaron sus padres a Roma. A pesar de la decadencia de esta ciudad, que cada día se iba acentuando más y más, se conservaba no obstante el esplendor de sus aulas, en especial las consagradas a la gramática y a la retórica. Allí acudió Jerónimo y bajo la dirección del célebre gramático, Elio Donato, no sólo aprendió las áridas reglas de la gramática y la poética, sino que además se inició en la lectura e inteligencia de los prosistas y poetas latinos. A esta formación siguió la de la retórica y la de la dialéctica, en las que Jerónimo salió muy aventajado. Buena prueba de ello son sus obras, consideradas tanto en su fondo como en su forma externa.

De carácter fogoso y extremadamente sensible, nada tiene de extraño que Jerónimo se viera en no pocos peligros en medio de aquella Babilonia del mundo latino; pero los desengaños y la sólida educación recibida en la familia le libraron de ellos. Cuanto más profundizaba en los dogmas, más absurdos le parecían los errores de los gentiles que veía con sus propios ojos y las ridiculeces pueriles del politeísmo. Su disposición de alma por aquel entonces, el arraigo de sus creencias y, al mismo tiempo, su insaciable curiosidad, se demuestran palpablemente en aquellos paseos dominicales de los que nos ha dejado él mismo esta sentida página: «Estando en Roma durante mi infancia aprendiendo las artes liberales, solía visitar los domingos, acompañado de otros compañeros de mi edad y conducta, los sepulcros de los Apóstoles y de los mártires. Muchas veces entrábamos en las criptas subterráneas, que ofrecen a los visitantes a derecha e izquierda de las paredes los lóculos de los cuerpos allí sepultados. Está todo tan obscuro que parece que se realiza en aquellos lugares la palabra del profeta: «que desciendan vivos a los infiernos». Una ráfaga de luz, que penetraba a través de los lucernarios, disipaba apenas de cuando en cuando aquellas horrorosas tinieblas; más que una ventana era un agujero por donde penetraba algún rayo del sol. Luego nos poníamos en marcha lentamente, sumergidos en una noche negra que traía a la memoria aquellos versos de Virgilio: «Por todas partes el horror y el silencio mismo aterran nuestra alma». Así se portaba de estudiante aquel que había de ser una de las lumbreras más grandes de la historia y de la Iglesia.

En Roma recibió el bautismo; y terminada su educación científica, comenzó su carrera de escritor, polemista, ermitaño y director espiritual. Más tarde, dándose cuenta de la necesidad que tenía del griego y del hebreo, especialmente para penetrar las Sagradas Escrituras, estudió estas dos lenguas con tanto ahinco que salió consumado en ellas.

La complejidad de la vida de un hombre tan extraordinario hace vacilar aun al historiador más avezado a resolver problemas históricos intrincados. El P. Cavallera ha creído resolver esta dificultad, según hemos indicado recogiendo en esta primera parte de su obra todos los hechos de la vida de San Jerónimo por orden cronológico, y dejando para la segunda el estudio doctrinal y literario. Quizá cuando la obra esté terminada nos podamos dar cuenta de la rectitud del plan; pero por lo que se ve actualmente, no acaba

uno de sacar una idea exacta de la personalidad de un sabio y un santo tan excepcional. Le vemos aquí desfilar ante nosotros en toda aquella larga peregrinación que comienza en Roma, sigue en Tréveris, Aquileya, Antioquía, desde donde se retira al desierto, vuelve a la misma ciudad, se dirige a Constantinopla, torna de nuevo a Roma llamado por el Papa San Dámaso, parte a los tres años definitivamente para Oriente, encerrándose en Belén. Aprendemos, hojeando el libro del docto Profesor, cuándo compuso sus obras contra los luciferianos, sus comentarios sobre Abdías, el Eclesiastés, los Profetas y San Pablo, la traducción de la Crónica de Eusebio, el *Adversus Helvidium*, la *Vita Marchi* y la *Vita Hilarionis*, la revisión de los Setenta y la traducción de la Biblia directamente del hebreo, el tratado *De Viris illustribus*, la refutación de los errores de Joviniano, los escritos referentes a la controversia origenista y contra los Pelagianos, la fecha aproximada de sus cartas familiares, en una palabra, toda la portentosa actividad literaria de aquel hombre infatigable. Como si esto fuera poco, se nos presentan sucesivamente ante los ojos los diversos personajes con quienes Jerónimo estuvo en relación, entre los que descuellan el historiador Rufino, San Gregorio Nacianceno y Niceno, el Papa San Dámaso, nuestro compatriota, Pablo Orosio y San Agustín. Es verdaderamente admirable la autoridad de que gozaba Jerónimo ante todos estos hombres tan distinguidos por su sabiduría; todos le consultaban sus dudas y le escuchaban como a un oráculo.

Jerónimo fué, además, un asceta y director espiritual muy experimentado. Marcela Paula, Lea, Asela, Blesila, Eustoquio y otras damas romanas se dirigían con él, y su correspondencia epistolar es un modelo de dirección suave y severa a la vez, y contiene instrucciones verdaderamente admirables sobre la vida espiritual.

A nuestro modo de ver el trabajo hubiera ganado en interés, si, recogidos en breve espacio los hechos por orden cronológico, se hubiera estudiado separadamente cada una de las modalidades que ofrece el espíritu y la actuación del gran ermitaño de Belén. El haber dejado para el segundo tomo de esta primera parte las cuestiones controvertidas, de las que ya se ha hablado en el anterior, aunque aligera la narración de la biografía—y en este sentido es un acierto—pero hace que el lector tenga que volver de nuevo sobre temas ya leídos fragmentariamente antes. ¿No hubiera sido mejor tratar de una vez la cuestión sin tornar dos veces sobre lo mismo? Y esto se podía haber hecho tanto más fácilmente cuanto que la obra va dirigida a los eruditos y técnicos, que por su formación están acostumbrados a hojear semejantes elucubraciones y es en el fondo lo que ellos esperan.

2. *Estudios de crítica e historia religiosa* (1). Bajo este título ha re-

(1) E. Vacandard, aumônier du Lycée de Rouen. *Etudes de critique et d'histoire reiligieuse*. Quatrième série. Paris. Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, éditeur, Rue Bonaparte, 90, 1923. Un tomo de 268 páginas. Precio, 7 francos.

cogido el abate Vacandard en una cuarta serie varios artículos interesantes que había publicado ya en distintas revistas. El nombre del autor es suficientemente conocido de cuantos se dedican a la investigación de los orígenes del cristianismo y de la historia religiosa de la Edad Media por las tres series de Estudios que han precedido a la actual, por la vida de San Bernardo, la de San Ouen y San Victricio, obispos de Rouen.

En el presente libro nos ofrece las siguientes disertaciones: *El apostolado de San Pedro en Roma; La Papisa Juana; La profecía de San Malaquías; Santa Genoveva de París; La falsa Juana de Arco; Los orígenes de la Salve; El autor de la Imitación de Cristo; El alma religiosa de Pablo Corneille.* Salvo las paginas en que se habla de Santa Genoveva y de Corneille, que tienen un sabor local, los demás asuntos son importantes por su universalidad.

El apostolado de San Pedro en Roma ha sido uno de los temas tratados con más asiduidad y cariño por los investigadores católicos, y, por lo mismo, a nadie extrañará que no se encuentre nada nuevo en el artículo de Vacandard. Con todo, la exposición de los argumentos conocidos es clara y vigorosa. Todos sabemos que la tradición se remonta a los tiempos apostólicos; pues no solamente la hallamos confirmada al fin del siglo segundo por los testimonios explícitos de Dionisio de Corintio, San Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y Cayo, sacerdote romano, lo que representa que la idea estaba arraigada en Grecia, las Galias, Asia Menor, Egipto y Africa, sino que además existen las palabras contundentes de San Ignacio de Antioquía de hacia el 110 y las del Papa San Clemente, discípulo de los Apóstoles, que la apoyan y robustecen resueltamente.

Mayor originalidad posee la disertación sobre la Leyenda acerca de la existencia de la Papisa Juana. Es ésta una de las fábulas más curiosas que ha inventado la imaginación humana. Aunque la conocerán algunos de nuestros lectores, sin embargo, en gracia de los que no la recuerden, vamos a exponerla brevemente. Se cuenta que la Silla Apostólica fué ocupada en el siglo décimo o undécimo—que en esto no andan acordes las crónicas—por una mujer, a la que se dieron distintos nombres, siendo el más común el de Juana, con el que ha pasado a la historia. Según unos había nacido en Maguncia, y desde muy joven se había vestido de hombre. Desde su ciudad se fué a estudiar a Atenas y de aquí se dirigió a Roma, logrando por su talento entrar de Notario en la Curia romana, ser elegida Cardenal y finalmente Papa. Sucedió que, estando en esta dignidad, tuvo la desgracia de cometer una grave falta, y el Señor permitió que yendo un día de San Pedro a San Juan de Letrán a caballo, diera a luz a la mitad del camino junto al Coliseo. Al punto la condenó la justicia romana a muerte y fué enterrada en el mismo lugar en que murió, donde se colocó esta inscripción: *Papa, pater patrum, papissa prodito partum.*

Es tan singular esta leyenda, que desde que apareció a fines de la Edad Media llamó poderosamente la atención. Desde luego se nota que aparece en documentos muy posteriores al tiempo en que se dice tuvo lugar el

acontecimiento. El primero que la consigna es Juan de Mailly, o el autor de la *Chronica universalis Mettensis*, sea quien sea el que la compuso, hacia el año 1250. Este la pone después de la muerte de Víctor III, fallecido en 1087. El documento es, por lo tanto, casi dos siglos posterior al suceso. El dominico, Esteban de Borbón, muerto hacia 1261 y el franciscano D'Erfurt, cuya *Chronica minor* llega hasta 1261, reproducen casi en los mismos términos la narración de la Crónica de Metz, pero fijan el pontificado de la Papisa, el primero hacia el año 1100 y el segundo hacia 915.

Hay una segunda redacción de la fábula salida de la pluma de Martín de Troppau, llamado Polonus, que falleció en 1279. Es más detallada y complicada y se halla reproducida en el *Liber Pontificalis*. Como es natural, la leyenda se extendió mucho, encontrándose en no pocos libros posteriores a los mencionados.

Salta a la vista que la cosa en sí misma es ya por demás rara, y las circunstancias de que va rodeada fáciles a despertar sospechas sobre la autenticidad de la narración; pero aun prescindiendo de esto, no es tarea ciertamente sobrehumana el demostrar la futilidad del hecho. Por de pronto, como hemos advertido, los documentos contemporáneos nada dicen de acontecimiento tan extraordinario. En segundo lugar, al principio todo el mundo ignora su nombre. Sólo en el siglo XIV se fija éste, llamándola unos Juana, otros Gilberta, otros Inés, otros, finalmente, Glancia. Tampoco se sabe a punto fijo el tiempo en que vivió. Según Juan de Mailly fué hacia 1087, según Esteban de Borbón hacia 1100, según el franciscano D'Erfurt hacia 915 y según Martín Polono entre León IV, muerto el año 855, y Benedicto III. Pero resulta que examinando estas cronologías no puede justificarse que en ninguna de ellas ocupara la Silla Pontifical la supuesta Papisa dos años, como dicen las historias; porque no hubo ningún intervalo de ese tiempo en que estuviera ésta vacía. No cabe, pues duda, que todo esto es un parto de la imaginación calenturienta de los cronistas medievales.

En cuanto al origen de la leyenda se dan varias explicaciones, bastante fundadas todas, aunque, como acontece en este género de hechos, no completamente satisfactorias. Según parece se veía en la calle que lleva del Coliseo a San Juan de Letrán, cerca de la iglesia de San Clemente una estatua que podía muy bien representar o una divinidad pagana o un sacerdote o sacerdotisa con un niño. Sixto V la mandó quitar. Cerca de esta estatua se hallaba una inscripción enigmática que decía: *P. P. P. P. P. P.* Se supone generalmente que era una inscripción dedicada a la diosa Mitra puesta por un tal Papiro; de donde la interpretación de aquel jeroglífico debía de ser: *Papirus Patri Patrum* (título este último del sacerdote de Mitra) *Propria Pecunia Posuit.* Esta interpretación, que parece obvia, no se les ocurrió a los epigrafistas medievales, que habían perdido todo el sentido histórico. A esto se vino a juntar el que los Papas, para ir de San Pedro a San Juan de Letrán, evitaron el pasar por la calle en donde estaban la mencionada estatua e inscripción, por la sencillísima razón, según Panvinio, de que ésta era muy estrecha; pero el vulgo, aficionado a invencio-

nes estrafalarias, lo atribuyó al horror de pasar por delante de aquella estatua e inscripción. Al mismo tiempo a esta última se la dió el siguiente significado, debido indudablemente a algún malicioso: *Parce Pater Patrum Papisse Prodere Partum*, leyenda que se encuentra también en esta forma: *Papa Pater Patrum Papisse Prodito Partum* y en otras parecidas. La famosa ceremonia de la *Sella Stercorea* para conocer el sexo del Papa elegido contribuyó a su persistencia. Finalmente la existencia de la Papisa se pone en el siglo décimo por lo común, y sabemos que entonces el Papado estuvo a merced de Teodora, esposa de Teofilacto y de sus dos hijas, Marocia y Teodora, hasta tal punto que en aquel tiempo era común la frase «Tenemos por Papas a mujeres». Como si esto fuera poco, dió la casualidad de que en este período hubo cuatro Pontífices con el nombre de Juan, a saber: Juan X (914-918), Juan XI (931-936), Juan XII (955-964); Juan XIII (965-972). Por otra parte, Benito de San Andrés, en una crónica muy extendida por entonces, escribe, hablando de Juan XI, que Roma había caído en poder de una mujer parienta del Papa. Ahora bien: llamándose éste Juan, nada tiene de extraño que se aplicase a su parienta el nombre de Juana y se la denominara Papisa, dada su influencia en la Corte Pontificia. Quizás no a todos convenzan estas explicaciones, pero es innegable que no carecen de valor. A lo menos saquemos de todo en conclusión que la existencia de la Papisa es una burda fábula rechazada hoy día afortunadamente por todos, aun por los protestantes.

Otro de los asuntos tratados por Vacandard es *La profecía de San Malaquías sobre la sucesión de los Papas*. Al elegirse un nuevo Pontífice viene siempre a la memoria la profecía que un amigo de San Bernardo, llamado Malaquías y obispo de Armagh, en Irlanda, muerto en 1148, se dice haber formulado sobre ciento once Papas, aplicándoles un mote o fórmula en consonancia con su persona o los actos realizados en su gobierno de la Iglesia. Por no hablar más que de los últimos, se recordará que a Pío IX corresponde la fórmula *Crux de Cruce*, a León XIII *Lumen in caelo*, a Pío X *Ignis ardens*, y a Benedicto XV *Religio depopulata*.

Hoy día no hay crítico de nota que admita la autenticidad de semejante profecía. Las razones en que se fundan todos para rechazarla son las siguientes. La primera, en que dicha profecía fué ignorada durante cuatro siglos y medio, no sabiéndose nada de ella hasta que en 1595 la publicó en Venecia Arnoldo Wión, monje benedictino. La segunda es que no se ha encontrado en ningún manuscrito. La tercera, que las fórmulas y la interpretación dada a ellas por el dominico español Alfonso Chacón (que inserta también Wión en su obra) responden bien al carácter de cada uno de los Papas desde Celestino II (1143-1144) hasta Urbano VII, que murió en 27 de septiembre de 1590, o sea hasta el tiempo de la publicación de la obra; pero no sucede lo mismo con las posteriores, donde se notan contradicciones y anomalías inexplicables. La cuarta razón en contra se saca de que el autor de la supuesta Profecía coloca a los antipapas en el mismo pie que a los legítimos sucesores de San Pedro. Finalmente, estableciendo una comparación

entre la *Historia de los Papas* del célebre anticuario romano Onofrio Panvinio y la pretendida obra de San Malaquías, se ve clarísimamente que todos los elementos de ésta se encuentran en aquélla. Ahora bien, como la historia de Panvinio se publicó en 1555 y la profecía cuarenta años más tarde, se sigue que ésta es la que depende de aquélla y no al revés.

Hay oraciones y plegarias, que por su popularidad y por su difusión en el pueblo cristiano, han merecido siempre la atención de los historiadores, quienes han procurado por todos los medios a su alcance indagar su origen y su autor. Esto ha sucedido con la *Salve*. El Sr. Vacandard resume en veintiuna páginas los resultados a que la crítica ha llegado en los últimos tiempos con relación a esta célebre plegaria. Por lo que hace a su origen, no cabe la menor duda que se remonta a fines del siglo XI, puesto que se encuentra en un manuscrito de esa época en la Biblioteca de Karlsruhe, que lleva la signatura LV y procede de Reichenau. Más oscura es la cuestión de su autor. Cuatro se han señalado hasta el presente, a saber: el monje Herman Contract, muerto en 1054; San Bernardo, que falleció en 1153; Pedro Mezonzo, obispo de Compostela, que terminó sus días el año 1003, y Aymar, obispo de Puy, muerto el año 1098. Generalmente se descartan los dos primeros, quedando reducida la controversia a los dos últimos. Vacandard se inclina por el francés, aunque deja la cosa dudosa; en cambio el Sr. D. Eladio Oviedo Arce, en su *Memoria sobre el autor de la Salve,* dada a luz en Santiago de Compostela el año 1903, atribuye la plegaria a Pedro Compostelano. Sus argumentos son fuertes, si bien no del todo decisivos. Ya en el siglo XIII se la adjudican a nuestro compatriota Santiago de Voragine en su *Leyenda Aurea* compuesta hacia 1255, y unos años más tarde Guillermo Durando y Gervasio Ricobald. Aparte de esto hay una tradición literaria netamente española, representada por Gonzalo de Berceo y Alfonso el Sabio, los cuales introdujeron, el primero en sus Milagros de Nuestra Señora y el segundo en sus Cantigas, elementos de la Salve. Contra estos argumentos se aduce el que Aubri, monje cisterciense que murió en 1241, afirma que la compuso Aymar de Puy en Velay. Difícil es cortar la controversia de un modo definitivo, pero la tesis de que el autor de la plegaria fué Pedro Compostelano es, a nuestro modo de ver, la más fundada.

Llamemos la atención finalmente sobre la disertación de Vacandard acerca del *Autor de la Imitación de Cristo*. Es este un problema muy debatido actualmente, dividiéndose los pareceres entre la atribución a Gersón y a Tomás de Kempis. Las investigaciones se fundan tanto en los caracteres internos de la obra como en su transmisión manuscrita. De ambas cosas se deduce que toda la probabilidad, por no decir certeza, está de parte del último de los mencionados escritores. A él se la adjudican los principales códices y las crónicas contemporáneas, al paso que un hermano de Gersón, que redactó el catálogo de las obras de éste, no menciona la *Imitación de Cristo* para nada entre ellas. A esto hay que añadir que el verdadero autor se inspiró en la escuela ascética de Windesheim y particular-

mente en una carta de Juan de Schoonhoven, del 1383, cosa que no se compagina bien con lo que sabemos de Gersón. Resta, pues, en pie la afirmación tradicional de que el verdadero autor de la *Imitación de Cristo* es Tomás de Kempis.

Sobre los otros temas tratados en esa colección por Vacandard no diremos palabra, pues más interesan a sus compatriotas que a los lectores de nuestra revista. Baste lo expuesto para demostrar la importancia que en sí encierra este volumen de *Estudios de crítica y de Historia religiosa* publicado por el sabio capellán del Liceo de Rouen.

Z. García Villada.

NOTAS Y TEXTOS

LOS PRESBÍTEROS-OBISPOS DE EFESO

(Act., 20, 17 y 28).

Es ya opinión bastante acreditada que los Presbíteros-Obispos a quienes habla San Pablo en los Hechos Apostólicos (20, 18-35) eran, usando la terminología moderna, no obispos sino simples presbíteros. Hemos de confesar que semejante interpretación no nos parece suficientemente fundada. Propondremos sencillamente las razones que nos inducen a pensar de esta manera, con todo el miramiento que se nos merecen hombres tan beneméritos de la Teología y de la Escritura como Michiels y los PP. Zorell, Pesch, Prat y D'Herbigny.

Antes de entrar en la interpretación del texto deseamos dejar bien asentados dos fundamentos, de los cuales depende en gran parte la solidez de la solución: uno dogmático y otro histórico-filológico.

Fundamento dogmático.—El Concilio de Trento, al exponer la jerarquía eclesiástica (Sess. XXIII, cap. 4), dice: «Sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et *positos*, sicut idem Apostolus ait (Act. 20, 28), *a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei*». Sobre la interpretación que da el Tridentino a las palabras de San Pablo son muy dignas de consideración aquellas graves reflexiones que hace el P. Patrizi en su Comentario a los Hechos de los Apóstoles: «Ne vero putes... effugium a Patrum Tridentinorum auctoritate tibi patere in illo theologorum effato: *Ex iis, quae in universalibus conciliis proponuntur, id solum tenendum esse de fide quod est definitionis obiectum (Gotti, Theol. Tract. isag.*, q. I, dub. IV, § 16). Esto namque illi Patres non directe definiverint Pauli sensum verborum, proptereaque dici nequeat *tenendum esse de fide* horum verborum sensum, esse illum in quem ipsi ea acceperunt, at certe necesse est dicere sensum, in quem haec Pauli verba Tridentini Patres acceperunt, et indubium esse et esse *eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*. Nisi enim sensus esset indubius, id, quod ex eo illi collegerunt ac definiverunt, non certe efficeretur ex propositis neque necessarie esset consequens, et quamquam de eo ipso, quod defi-

nitum est, dubitare haud liceret, constaret tamen contra logices rationes ac praecepta id esse definitum... *Contra eum sensum* vero, *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia... Scripturam interpretari* tum lege Tridentina vetamur (Sess. IV) tum, quominus audeamus, sacramento adstringimur».

La interpretación del Tridentino y estas reflexiones del P. Patrizi adquieren mucho mayor valor, si se tiene en cuenta que realmente ésta ha sido siempre la interpretación de la Iglesia en actos y documentos oficiales de excepcional importancia. Más de once siglos antes del Tridentino escribía el Papa San Celestino I en su Epístola al Concilio de Efeso: «Respiciamus... illa nostri verba Doctoris, quibus proprie (ἰδιχῶς) apud episcopos utitur ista praedicens: *Attendite*, inquit *vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*» (Migne, PL, L, 507-568). Mayor valor tiene aún la declaración del Concilio Vaticano, cuyos Padres y Teólogos conocían la interpretación más benigna del texto de los Hechos, y sin embargo dijeron: «Episcopi, qui *positi a Spiritu Sancto* in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt» (Sess. IV, c. 3). Por fin, León XIII en la Encíclica «Quod numquam» de 5 de febrero de 1875 escribe: «A nulla quantumvis sublimi saeculi potestate episcopali officio privari possunt ii *quos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*». Después de tan solemnes declaraciones, creemos justificada la observación del Card. Franzelin, quien, refiriéndose a la interpretación de los que opinan que los presbíteros-obispos de Efeso eran simples presbíteros, dice: «Commemoratam (sententiam)..., maxime post Concilium Tridentinum, defendere nemo catholicus facile in animum inducet» *(De Ecclesia Cristi*, thes. XVI).

Fundamento histórico-filológico.—Como no queremos resolver la cuestión por motivos puramente dogmáticos, sino también por razones históricas y filológicas, será conveniente también en este terreno dejar bien asentado el fundamento. Y para mayor imparcialidad, no haremos sino transcribir las declaraciones de los que en esta cuestión sostienen que en el texto citado de los Hechos se habla de simples presbíteros. A. Michiels comienza su artículo *Evêques*, publicado en el *Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique*, de esta manera: «Il est incontestable que dès le commencement du second siècle en Asie Mineure et un demi-siècle plus tard dans toute l'Eglise, le titre ἐπίσκοπος était réservé au dignataire ecclésiastique que nous appelons *évêque*, superior aux prêtres ou πρεσβύτεροι». No es menos categórico el P. F. Prat: «Dans les lettres authentiques de saint Ignace à l'aube du IIe siècle, la terminologie et les attributions de la hiérarchie ecclésiastique sont déjà complétement fixées» *(La Théologie de*

saint Paul, première partie 8, 1.5, ch. 2, II. Paris 1920, pag. 407). Lo mismo dice el P. D'Herbigny: «Nomen *episcopus*, saltem brevi post mortem Apostolorum, iis reservatum est qui auctoritatem ab Apostolis receptam poterant aliis communicare» (*Theologica de Ecclesia*, thes. XXXIV, 362. Parisiis 1921).

Supuestos estos dos fundamentos, vamos a ensayar una exégesis más directa e interna del texto de los hechos.

Exégesis del texto.—Expondremos las razones que nos inducen a creer que los Presbíteros-Obispos de Efeso, a quienes dirige San Pablo su discurso, son propiamente obispos y no simples presbíteros.

1. Consta de lo dicho que no muchos años después, en las epístolas de San Ignacio Mártir, no solamente la jerarquía eclesiástica, sino también la terminología, está ya completamente fijada. Para admitir que pocos años antes la terminología estuviese todavía fluctuante, o mejor, según la opinión contraria, que el término «obispo» tuviese diferente valor y se aplicase a solos los presbíteros, se necesitan razones muy apremiantes. Ahora bien, semejantes razones no existen. Lo que decimos tiene mayor fuerza, si se considera que San Ignacio y sus epístolas se mueven, por así decirlo, en el mundo de San Pablo. San Ignacio es obispo de Antioquía de Siria, centro de las excursiones del Apóstol; y sus cartas, a excepción de la escrita a los Romanos, están todas dirigidas a la Iglesia de Efeso y a las Iglesias vecinas de Magnesia, Trales, Filadelfia y Esmirna. Crece el valor de esta consideración, si se tiene además en cuenta el espíritu tradicional de San Ignacio.

2. Independientemente de toda consideración extrínseca, creemos que las expresiones del Apóstol, tan plenas, tan solemnes, no quedan suficientemente justificadas, si se aplican a simples presbíteros. *Atender a toda la grey*, *regir la Iglesia de Dios*, o mejor, *apacentarla*, *ser puestos para esto por el Espíritu Santo*: todo esto se entiende muy bien, si se dice de los obispos; no, si se aplica a una jerarquía deficiente y casi provisional y rudimentaria.

3. Es también digno de consideración que la instrucción o exhortación del Apóstol tiene algo de último y definitivo. «No veréis más mi rostro todos vosotros» (20, 25); «y ahora os dejo en las manos del Señor» (20, 32): les dice, despidiéndose de ellos para siempre. Y si esto es así, parece claro que el Apóstol había de dejar la Iglesia de Efeso suficientemente establecida, de modo que pudiera en adelante vivir por sí sola. Y podemos suponer que no ignoraba San Pablo que una Iglesia sin obispo está condenada a extinguirse más o menos rápidamente.

4. Pero ¿y cómo explicar la pluralidad de obispos en Efeso?—Osamos afirmar que esta pluralidad, lejos de ser una dificultad contra nuestra tesis,

es más bien una razón positiva de no escaso valor. Procedamos por partes. Primeramente, consta por el testimonio de los mismos Hechos que la predicación de San Pablo no se encerró en la ciudad de Efeso, sino que de alguna manera se extendió a toda el Asia proconsular: «ita ut omnes qui habitabant in Asia audirent verbum Domini, Iudaei atque Gentiles» (Act. 19, 10). Ahora bien, ¿es posible que los presbíteros obispos de las ciudades vecinas a Efeso y a Mileto no acudiesen a despedirse del Apóstol y escuchar sus últimas palabras? Y no es ésta suposición apriorística, puesto que el mismo Apóstol indica claramente que entre sus oyentes se hallaban también los presbíteros-obispos de las ciudades vecinas, cuando dice. «Amplius non videbitis faciem meam vos omnes, per quos (ἐν οἷς) transivi praedicans regnum Dei... Per triennium nocte et die non cessavi cum lacrimis monens unumquemque vestrum» (20, 25-32). Esto mismo atestigua San Ireneo, cuyo testimonio es injusto recusar sin graves motivos. «In Mileto, dice, convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus» (l. 3, c. 14, n. 2).

5. Aunque las razones hasta aquí aducidas deciden, a nuestro juicio, la cuestión, añadiremos, por vía de conclusión, otras dos explicaciones, que, si bien menos probables, lo son con todo suficientemente para que se las adoptase antes de abandonar la interpretación de los Concilios Tridentino y Vaticano.

La primera sería suponer que con el nombre de obispos se designaba juntamente al obispo propiamente dicho y a los presbíteros a él asociados. En tal hipótesis, el nombre sería común, sin ser por esto común la potestad; y aunque con alguna dificultad, todavía podrían explicarse las expresiones empleadas por San Pablo. El obispo por sí, y los presbíteros por participación o asociación, estarían puestos por el Espíritu Santo para que vigilasen sobre toda la grey y para que apacentasen o gobernasen la Iglesia de Dios.

Otra hipótesis podría ser suponer que la organización de la Iglesia de Éfeso fuese la misma de la Iglesia de Antioquía unos doce años antes, cuando San Pablo por ordenación del Espíritu Santo fué destinado al ministerio evangélico y, a lo que parece, ordenado de obispo. Dice así San Lucas en el capítulo XIII (vv. 1-3) de los Hechos: «Erant autem in Ecclesia, quae erat Antiochiae, prophetae et doctores, in quibus Barnabas et Simon, qui vocabatur Niger, et Lucius Cyrenensis et Manahen, qui erat Herodis Tetrarchae collactaneus, et Saulus. Ministrantibus autem illis Domino et ieiunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus ad quod assumpsi eos. Tunc ieiunantes et orantes, imponentesque eis manus dimiserunt eos». Es probable que los que impusieron las manos a Saulo y Bernabé fueron Simón, Lucio y Manahén, que, por consi-

guiente, debían ser obispos. De semejante manera podía ser la Iglesia de Éfeso como centro de evangelización de las ciudades vecinas del Asia, donde estuvieran reunidos varios «profetas y doctores», revestidos del carácter episcopal, quienes al mismo tiempo gobernasen con jurisdicción delegada por San Pablo la Iglesia de Éfeso. En tal hipótesis, se verificarían mejor que en la de simples presbíteros las expresiones de San Pablo, sin que por esto tuviéramos propiamente pluralidad de obispos en una ciudad.

Cada una de estas dos hipótesis podría todavía reforzarse, si en la primera suponemos que junto con el obispo de Éfeso estaba presente el de Mileto, donde actualmente se hallaba San Pablo; y si en la segunda suponemos que a los «profetas» revestidos del carácter episcopal les confería el Apóstol, al despedirse definitivamente de ellos, la jurisdicción ordinaria y fija de aquellas Iglesias.

Confesamos que antes de abandonar la interpretación tradicional del texto de los Hechos adoptaríamos cualquiera de estas dos hipótesis. Pero a1 fin, estas hipótesis, sin ser desesperadas, no son sino suplementarias. Sin necesidad de apelar a ellas, tenemos la expuesta anteriormente, que aun cuando no llegase a la certeza moral, que en nuestro sentir tiene, sería más que suficiente para no abandonar una interpretación de la Escritura tan acreditada en la Iglesia.

José M. Bover.

BIBLIOGRAFIA

Abbé Rodulphe Hoornaert, docteur ès-Lettres. **Sainte Térese Ecrivain.**—Son Milieu—Ses Facultés—Son Oeuvre. Desclée, De Brouwer & Cie. Paris-Lille-Bruges, 1922. 20 por 13 cm. y 652 pág., más XX de introducción.

Santa Teresa, como todos los grandes escritores, rebasa los límites de un pueblo y de una época; es universal, refleja en su más amplio sentido la naturaleza humana, y por eso la saborean los hombres todos, nazcan donde y cuando quieran.

Pero tiene una particularidad muy suya, muy española, que, para los no nacidos en Castilla, en los lugares de Castilla, determinados por el alma y el habla más que por fronteras políticas o administrativas, es un verdadero estorbo, una valla, que les impide llegarse a ella de cerca, un velo, tenue si se quiere, que les enturbia la visión clara, precisa, completa de su alma, ver-

tida en sus escritos con la espontaneidad de un manantial virgen. Ese estorbo, esa valla y ese velo es su decir españolísimo, familiar, casero, que sólo se oye al amor de la lumbre en los hogares castellanos, donde aun no han llegado ni los convencionalismos de la moderna cultura ni el empecatado lenguaje de los periódicos. Para los que estudian y juzgan el castellano por los rigores académicos y los tiquismiquis gramaticales, Santa Teresa es libro cerrado.

Por eso, al tomar una obra extranjera sobre *Santa Teresa escritora*, instintivamente se sonríe uno y piensa: ¿La habrás entendido?

Y sí que la ha entendido el Sr. Hoornaert; sí que ha penetrado en el alma de la Santa, a través de *fermosa* y enmarañada *cobertura*, y no sólo en la sustancia de ella, su manera de pensar y sentir, sino hasta en las filigranas casi imperceptibles de su charla deliciosa, femenil, arranciada. Largos años dice que le ha costado su trabajo: después de leerlo lo creo a pie juntillas: pero el trabajo le ha cundido, y el fruto no lo habrá dejado descontento.

Para estudiar el carácter literario de Santa Teresa, lo primero es examinar lo que debe a las causas exteriores, que contribuyeron a formarlo: Santa Teresa es de su tiempo, y pensaba y sentía como los españoles de entonces. Es lo que el autor llama *el Medio:* en cuatro capítulos nos describe la España del siglo XVI, ruda, militar, agobiada por su misma grandeza, que, cuando se ve en la cumbre del poder político y de las riquezas venidas de las Indias, como si aun se sintiera para más, aguijada por sus energías y por el hastío de lo terreno, se lanza a las conquistas espirituales, ora en los claustros, ora en los campos de batalla, donde se reñían las luchas de la fe. De ahí nació el ascetismo español, pujante, austero, dominador, sin contemplaciones con los enemigos del alma, como sus tercios lo eran con los enemiges de la Iglesia; vestido en su ropaje con las galas del Renacimiento literario, que no sirvieron acá para prostituír las ideas cristianas, aun cuando las manejaba la musa alegre, socarrona, de los autores profanos, o la enfáticamente épica de los Libros de Caballerías, que tanto embelesaban a la doncella hija de Alonso de Ahumada.

La segunda parte, también de cuatro capítulos, analiza las facultades literarias de la Santa; su sensibilidad y su inteligencia; su paulatino desarrollo, su influjo mutuo, las causas que hacen predominar a los principios ora la una ora la otra, en los días en que su vida fluctuaba sin el rumbo que después siguió derechamente: el maravilloso equilibrio y maridaje de ambas, reflejado en aquel su continuo ajetreo de fundaciones y dirección de la Orden; trabajos, cartas, persecuciones, todo lo que puede secar el corazón, y los arrobos de su alma encendida para con Dios, y la compasión y cariño maternales para con sus hijas y con cuantos se le acercaban. El mis-

ticismo español se distingue por sus tendencias prácticas, de acción; y Santa Teresa va delante de todos los que por los caminos de la mística andan. Su desprecio de lo criado, sus ansias de lo infinito no la llevan al pesimismo de los filósofos alemanes, ni a la ociosidad teosófica de indios o alumbrados, sino todo al revés, a la compasión de las miserias, a la compasión de Cristo llagado, que parece haber sido su Cristo peculiar, a trabajar por que todas las nadas del mundo se truequen, por el servicio de Cristo, que también parece su lema, en grandezas. Por eso, si los gustos de la oración la hacen suspirar por el retiro, el ver a Cristo perseguido por los luteranos y desconocido por los indios, la empuja a la obra. Y el resultado de esas dos fuerzas, que, separadas, o hubieran aniquilado la mística o agostado la Reforma del Carmen, fué el corazón de Teresa, que así negociaba con el Rey como cantaba coplas y danzaba entre sus monjas; que en cartas medio cifradas, por la responsabilidad en ellas encerrada, se entretenía en contar niñerías..., niñerías para los de fuera de casa, delicadezas maternales para sus hijas.

De singular interés y de profondo estudio es el capítulo IV, sobre la influencia que los estados místicos pueden tener en el entendimiento y en la sensibilidad humana, y la que tuvieron sobre los de Santa Teresa. No hay más que leer con atención sus páginas para ver que, lejos de atenuarse la sensibilidad, se afina y perfecciona; sus arranques encendidos, continuos, nos la muestran enamorada de Cristo; pero con un enamoramiento que no pierde de vista jamás que Cristo es Dios y ella criatura baja; y respecto de las demás cosas, de sus prójimos, «Teresa, después de no importarle nada lo que no fuera Dios, llegó a ver a Dios en todas las cosas... Teresa, en medio de los acaecimientos de la vida contemplativa, conservaba su corazón en contacto estrecho con las cosas más menudas de aquí abajo; y de la junta de ambos elementos nacieron ese encanto singular, esos toques delicados, que eran para sus contemporáneos, y son hoy para nosotros, el secreto de su influencia».

Pasa el autor a examinar la cuestión en tesis, la especie de inmovilidad que el éxtasis lleva consigo, y sus diversas explicaciones; razona bien la diferencia entre los éxtasis de la mística católica y de la heterodoxia o budismo, y deduce «que no se puede demostrar que los estados místicos, y en particular el éxtasis, perjudiquen al entendimienio; lo contrario parece más cierto... El éxtasis místico católico es una síntesis total, en que interviene el entendimiento, porque conoce o ve, y acompaña la voluntad amorosa».

Los capítulos segundo y tercero de la tercera parte son más bien de erudición bibliográfica: fuentes donde bebió Santa Teresa sus doctrinas, y examen concreto de cada una de sus obras: argumento, fecha de la composición, manuscritos, ediciones, etc. Más importancia y novedad tienen el pri-

mero y el cuarto. Empieza por describir el españolismo de la literatura teresiana, realista, que nos guía a aquellos tiempos y nos enseña sus costumbres, desde las caseras hasta las caballerescas; estudia su importancia para conocer el desarrollo de la lengua y de la morfología, entonces en plena formación; analiza las ideas, que, por decirlo así, impregnan todos sus escritos, y los resume en el *Todo es nada y sólo Dios basta*; lo que la Santa pensaba sobre la oración y la acción, sobre los problemas que entonces dividían a Europa y aun a España, la autoridad de la Iglesia y los *alumbrados*. Y termina con un estudio acabadísimo del estilo de la Virgen de Avila, sus defectos tan simpáticos, su viveza por pocos igualada en la narración, su ironía delicada y penetrante, su arte en manejar la *mano izquierda*, su grandísimo sentido común y penetración sicológica en juzgar a los otros y en discernir las facultades interiores, en lo que nadie la ha aventajado; y sobre todo ello, derramándose encima de sus tratados místicos y de sus cartas familiares, la naturalidad ingenua, la gracia nativa, el alma que se sale a borbotones, aquella alma tan alta y tan humana.

Buena obra ha hecho el Sr. Hoornaert; buen recuerdo del Centenario Teresiano nos deja; tan bueno, que acaso no lo haya mejor; y buena lección nos ha dado a los españoles, que descuidamos estudios como el presente. Dice en la conclusión del libro que «en Teresa de Avila se ha honrado a la Santa, se ha celebrado la Doctora; pero no se ha admirado bastantemente a la escritora». No estoy conforme: pocos escritores españoles son tan admirados; porque la admiración más evidente es la lectura, y pocos o ninguno son tan leídos en España como Santa Teresa. La admiración de Cervantes no empezó cuando los académicos y literatos se dieron a catalogar las bellezas de su Ingenioso Hidalgo, sino cuando hasta los pajes y dueñas se lo disputaban en antesalas y estrados. Justo es, con todo, que lo hecho con Cervantes se haga con Santa Teresa, y mucho se lo agradecemos al insigne sacerdote belga.

Al cual, por bien que conozca el castellano y por largas que sean las horas empleadas en descifrar las frases menos académicas de la añeja charla, le ha fallado la diligencia en algunas minucias: no es cargo; lo raro es que los tropezones sean tan pocos. *Traer al retortero* es bastante frecuente en los escritores familiares de la época: lo mismo que el amontonar las preposiciones, como en la frase citada (pág. 268) *bastimentos para contra él*, y alguna otra cosilla, v. gr. la *sidra* de que abastece a las ventas castellanas (pág. 33).

Peor nos saben por acá algunos juicios esparcidos en la primera parte contra Felipe II y contra la Inquisición; no que pretendamos excusar todos sus actos; donde intervienen hombres, necesariamente hay quiebras; pero de ahí a condenar el castigo de los herejes por el brazo secular bien asen-

tado; de ahí a decir que la antipatía de Santa Teresa por Andalucía se originaba en parte de estar allí el Inquisidor General, hay mucha diferencia. Ya sé que a los españoles rancios se nos tilda de exagerados en este punto; pero ¡qué le vamos a hacer!

C. Bayle.

Tractatus de Deo Creatore et de Novissimis, auctore Joanne Muncunill e Societate Jesu. Typis Librariae Religiosae, in Via Aviñó, 20, Barcinone, MCMXXII. Un volumen de 234 por 151 mm. y XVI-711 pp.

El presente tratado de Dios Criador y de los Novísimos constituye el 6.º tomo del curso teológico que con tanta aceptación de los entendidos está publicando el Rdo. P. Muncunill. En la introducción nos indica las materias que comprende y el método que en él se adopta. Después de tratar de Dios Trino conviene que se hable de las obras que salieron de sus divinas manos para movernos a tributarle el debido culto. Todas ellas pueden reducirse a tres capítulos: a los ángeles, hombres y criaturas irracionales; por eso el tratado se distribuye en esas tres partes o disputas. En la primera se diserta sobre la creación, conservación y operación de todas las cosas y especialmente del mundo visible; las otras dos se reparten entre los ángeles y los hombres.

Empieza el esclarecido autor por el mundo visible, porque la Sagrada Escritura habla de él más abiertamente, y porque es lo primero que se ofrece a nuestros ojos; sigue la cuestión de los ángeles, porque en nobleza y tiempo de creación aventajan grandemente a los hombres; en tercer lugar viene el hombre, del cual expone únicamente lo que se contiene en las Sagradas Letras y en la tradición católica, y se omite, o brevemente se toca, cuanto pertenece al dominio de la Filosofía. Al finalizar la primera disputa se discurre acerca del ente sobrenatural, no por ser cosa visible, sino porque concierne a los ángeles y hombres, y conviene tener noticia de aquél antes de que se estudie especialmente a éstos. Añádese al tratado de Dios Criador el de los Novísimos; así lo ejecutan algunos autores modernos y en el Colegio de Sarriá suelen entrambas materias juntarse. El método usado en la explicación de los temas será el escolástico empleado ya en los otros volúmenes y que el preclaro P. Muncunill piensa seguir en los venideros si el Señor le concede vida para llevarlos a feliz término.

Desde luego el orden establecido en las materias es claro, preciso, bien determinado. A algunos no les complacerá que se trate de los Novísimos después de Dios Criador, como lo hacen también el Cardenal Mazzella y el P. Pesch, por parecerles que reclama el postrer lugar de la Teología: pues a Dios santificador debe seguir Dios remunerador; pero pensamos que entraña poca importancia este cambio de tratados.

Lo que no puede menos de reconocerse y alabarse es que, en su género, el tratado resulta completo; no hay punto de algún interés que no se discuta y exponga más o menos ampliamente; tal vez se alargue demasiado en algunas materias, v. gr. en la explanación de los sistemas escolásticos sobre el concurso divino y en las cuestiones referentes al alma humana. Son temas que, por discutirse en varias ocasiones, se hacen pesados si no se tratan con sobriedad.

Conócese ya por los otros tomos el criterio del ilustre jesuíta; aparece como tomista, pero mitigado o ecléctico. A santo Tomás cita a cada paso y procura seguirle en todo, y si alguna vez se aparta de su parecer tiene cuidado de no mencionarle entre los adversarios, o de alegar frases suyas que parezcan favorecerle. Al dilucidar, por ejemplo, la cuestión sobre el concurso divino en las acciones libres de las criaturas, explica en un artículo la mente del santo Doctor en lo que mira a la predeterminación física, y le considera opuesto a ella, opinión mantenida recientemente por el P. Stufler, S. J., a quien no cita el autor, y que ha promovido una brava controversia. En la distinción específica de los ángeles, en que se aparta de los tomistas, aduce a Juan de Santo Tomás, Gotti, Billuart, como patrocinadores del sentir de que todos los ángeles difieren en especie, sin que se den dos que se distingan por la sola individuación; del Angélico, cuya opinión es harto notoria, no dice nada. En otras sentencias abraza las que se le figuran más justas y fundadas. No juzga improbable, v. gr., que la criatura pueda ser instrumento de la creación por elevación extrínseca; expone los días genesíacos en sentido real, excepto la significación de la voz día, que lo toma como símbolo de sucesión en las obras de Dios; sostiene contra Suárez que no puede darse especie impresa en la visión de Dios, etc.

A la abundancia de doctrina y recto criterio se juntan otras dos cualidades que nos parecen formar el distintivo de este texto; la claridad en el exponer las cuestiones y la solidez en el raciocinio. Explana el P. Muncunill la materia con tanta naturalidad y palabras tan inteligibles, que sin dificultad y esfuerzo se entiende perfectamente; la acción creativa, el concurso divino, la criatura como instrumento de la creación, la imposibilidad de una sustancia sobrenatural, la naturaleza del *lumen gloriae*, la especie impresa en la visión divina y otros puntos espinosos están expuestos con perspicuidad, con términos precisos y claros. Los argumentos se sacan de las mejores fuentes; en los Padres se remite a la patrología de Migne, lo que da seguridad a sus testimonios. Alega 225 autores entre Padres, Pontífices, teólogos y escriturarios e infinidad de obras. Unicamente hemos de advertir que al mencionar a los protestantes y herejes no acude a sus propios libros; toma sus citas de segunda mano.

Puédesele acaso acusar de que fuerza un poco ciertos testimonios para

acomodarlos a opiniones preconcebidas. Traeremos algunos ejemplos. Al exponer la pura espiritualidad de la naturaleza angélica toma a pechos contar a San Basilio entre los Padres griegos que la defienden. Se objeta un texto del Santo en que dice que «la sustancia de las virtudes celestiales, esto es, el espíritu es áereo o fuego inmaterial... por esta causa están en un lugar, se hacen visibles y aparecen, en la especie de los propios cuerpos, a los que son dignos», y contesta diciendo que los ángeles según San Basilio, son fuego *inmaterial*; si fueran corpóreos serían fuego material; carecen pues, de cuerpo; y aéreo, por lo tanto, debe tomarse en sentido metafórico; la aparición en especie de cuerpos propios significa en cuerpos no suyos sino apropiados. Pero lo primero que salta a la vista en tal interpretación es la sinrazón de interpretar al aéreo atendiendo al fuego inmaterial, y no el fuego inmaterial atendiendo al aéreo. San Basilio afirma que los ángeles son aéreos, esto es, corpóreos; fuego inmaterial, por lo tanto, debe tomarse en sentido metafórico, es decir, por sutil. Con la misma razón puede darse esta interpretación que la del P. Muncunill. Además el contexto no favorece al insigne autor; se afirma que están en un *lugar*, se hacen *visibles*, se aparecen en especie de *propios* cuerpos. Ni importa que en otra obra asegure el Santo que su sustancia es simple e inmutable; no se contradice, pues por su sutileza y persistencia en el mismo ser pueden aplicarse a los ángeles esos conceptos. El P. Otten en *A Manual of the History of dogmas* (1, 294) escribe al discutir la espiritualidad de los ángeles: «San Gregorio Nazianceno no sabe si los ángeles son puros espíritus, aunque se inclina a pensarlo; San Basilio, en cambio, parece estar enteramente cierto de que no lo son». Y trae para comprobarlo el texto que se ha controvertido.

La deducción de la ciencia extraordinaria o estupenda de Adán por haber impuesto nombre a los animales no a todos parece tan legítima, y oponen dudas que convendría desvanecerlas. Es algo demasiado afirma Van Noort, concluir de ese hecho que Adán conociese plenamente la naturaleza de todos los animales. Y el Sr. Amor Ruibal testifica que el pensar que las palabras expresan el valor esencial del objeto por relación interna con él es una teoría platónica. A su juicio el texto no significa otra cosa sino que «Adán, dentro de la lengua que comenzó a utilizar, usurpó un nombre que tenía razón de ser en ella, o que el nombre que dió a las cosas fué el que prevaleció». Cayetano y otros, al decir de Van Noort, imaginan que es un símbolo para denotar el pleno uso de la razón en Adán y su dominio y señorío sobre los brutos animales. Extraña ciertamente es semejante interpretación; pero el magisterio eclesiástico, como advierte dicho teólogo holandés, nada ha decidido en esta materia.

El P. Muncunill se esfuerza en patentizar que San Agustín no tuvo a la concupiscencia por pecado ni aun como elemento material del mismo; y

alega algunos textos aislados que parecen demostrarlo; mas esos textos no son tan convincentes por referirse a los bautizados. El presbítero irlandés Patricio J. Toner que en su *Dissertatio Historico-Theologica de lapsu et peccato originali* hizo un estudio sobre este punto, formula la siguiente proposición: «Realmente o ignoran o disimulan la sentencia de San Agustín los que niegan haber enseñado el Santo que la concupiscencia era pecado en los *no bautizados* y que ella con su reato constituía el original.» «A la concupiscencia en los nacidos, añade, atribuye el Santo Doctor el pecado, la pena del pecado y la causa y fómite del pecado; a la misma en los *renacidos* las dos últimas cosas.» Dice asimismo que la opinión del Angélico en esta cuestión es oscura, y que los neotomistas se apartaron del sentir de los antiguos tomistas. *Ad hanc promovendam positionem secundum quam, concupiscentia ex ratione originalis culpæ omnino excludenda sit multum contulerunt theologi Societatis Iesu, quarum agmen ducunt Bellarminus et Suárez (de Vitiis et Pecc.* Disp. IX, sect, 11, 18).

Algo dificultoso se nos hace el admitir que no se puede sacar argumento cierto de San Agustín sobre la pena de sentido de los niños muertos sin bautismo; pues parece absolutamente afirmarlo, aunque observe que la tal pena será suavísima. Y algunos santos y no pocos teólogos movidos nada más que por la grande autoridad de San Agustín han sostenido la misma opinión.

Cuestiones son estas en que fácilmente pueden ponerse reparos por no traspasar los límites de la probabilidad; en lo que no habrá discordia es en admitir que este tomo no desdice en nada de los anteriores publicados por el preclaro autor y que han merecido tan excelente aceptación de los doctos. Se presenta para su fácil manejo con tres índices, uno de partes, otro de personas y un tercero de cosas notables, y con un catálogo de autores de consulta al principiar la discusión de las cuestiones principales para servir de guía a los que en ellas deseen profundizar. Que el Señor bondadoso quiera conceder larga vida al esclarecidísimo autor para terminar una Teología de tanto mérito.

A. Pérez Goyena.

LAS «NOTAS DE LA IGLESIA» SEGÚN EL B. BELLARMINO

Es un fenómeno a primera vista extraño que el controversista católico por excelencia, como a juicio de todos, amigos y enemigos, fué el B. Cardenal Bellarmino, al querer comprobar la verdad de la Iglesia Romana, se apartase de la división cuaternaria de las notas de la Iglesia, que él reconoce como común en su tiempo y que después ha prevalecido casi exclusivamente entre los teólogos católicos. He aquí sus palabras: «Nos quindecim notas proponemus, quae, si quis velit, poterunt aliquo modo revocari ad illas quatuor, quae communiter a recentioribus assignantur ex Symbolo Constantinopolitano *Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam*» (Controv. Gen. IV, lib. IV, cap. 3). Donde es de notar la poca importancia que da Bellarmino a la clasificación, pues advierte que sus quince notas sólo «de alguna manera» pueden reducirse a las cuatro ordinarias, y esta reducción la deja a la libertad de quien quiera hacerla; él, por su parte, no la hace.

Esta singularidad metódica del gran controversista, creemos merece la pena de estudiarse con alguna detención, pues acaso contribuya a precisar y mejor plantear la cuestión de las notas de la Iglesia, en cuya determinación se hallan algunas vacilaciones y aun incoherencias entre los teólogos modernos.

En dos partes dividiremos nuestro estudio. En la primera investigaremos el concepto de «nota» que propone Bellarmino. En la segunda analizaremos su clasificación, comparándola con la ordinaria.

I.—El concepto de «nota».

Bellarmino reconoce que la cuestión de las notas es no sólo utilísima, sino de importancia tan excepcional, que «si in hac controversia conveniremus, reliquae omnes facile componerentur» (IV, IV, 1). Pero, a pesar de

esta importancia, no se detiene en estudiar de propósito el concepto genérico de nota. Con todo, por lo que dice al refutar las notas de los protestantes y al proponer las verdaderas notas de la Iglesia, manifiesta con toda claridad su pensamiento.

Primeramente, antes de rechazar las notas de Lutero, establece cuáles hayan de ser las verdaderas notas. Dice: «Notae debent esse propriae, non communes. Si enim velim designare tibi certum hominem, quem nunquam vidisti, ut mox atque eum videris, discernas ab aliis, non debeo tibi dicere: *est quidam qui habet duos oculos, duas manus, etc.*, nam haec sunt communia omnibus; neque etiam debeo eum designare per notas, quae licent sint ei propriae secundum rem, tamen non sunt propriae opinione aliorum, cum multi sibi illas vindicare soleant; sic enim nunquam ille qui quaeritur inveniretur» (IV, IV, 2). En estas palabras aparecen ya los dos elementos esenciales de la nota: el ontológico y el lógico: la propiedad intrínseca y la manifestación extrínseca. Estos dos elementos los determina Bellarmino poco después. De las notas como propiedades reales dice: «Verae notae sunt inseparabiles a vera Ecclesia». De su manifestación añade: «Notae debent esse notiores ea re, cuius sunt notae, alioqui enim non sunt notae, sed ignotae».

Pero no queda con esto agotada la declaración de Bellarmino. Poco después (IV, IV, 3), como preámbulo de su larga argumentación, declara así la noción de nota: «Est autem initio observandum, Ecclesiam Catholicam esse quasi solem quemdam, qui radios lucis clarissimos ex omni parte diffundit, ut facillime per eos cognosci possit. Habet enim plurimas notas, sive testimonia ac signa, quae eam discernunt ab omni falsa religione paganorum, Iudaeorum, haereticorum. Et non quidem efficiunt evidenter verum ipsam esse veram Dei Ecclesiam; sed tamen efficiunt id evidenter credibile... Efficiunt evidentiam credibilitatis». Prosigue: «Apud eos autem qui admittunt scripturas divinas et historias ac Patrum veterum scripta, faciunt etiam evidentiam veritatis... Quod enim a Scriptura evidenter deducitur, est evidenter verum, suppositis Scripturis».

Dos métodos o procedimientos de argumentación indica Bellarmino en estas palabras, conforme al doble valor que reconoce en las notas: el método de trascendencia, fundado en el carácter sobrenatural o milagroso de las notas, y el método de comprobación histórica, fundado en la Escritura, que se supone admitida. El primer método tiene valor absoluto, y vale, por tanto, aun para los Judíos y gentiles. El segundo método tiene valor relativo para los que admiten de antemano la verdad de la Escritura.

Muchos modernos, al tratar de las notas de la Iglesia, colocándose en un punto de vista más teorético, insisten principalmente en su valor relativo, apelando al procedimiento de comprobación histórica y verificando, según él, en la Iglesia Romana, las notas de la verdadera Iglesia de Jesu-Cristo. Así lo intentan; si bien no logran descartar completamente el método de trascendencia. Bellarmino, colocándose en un punto de vista más práctico y apologético, combina sabiamente los dos métodos, según la naturaleza de cada nota y según el objeto de la demostración. Suponiendo que el método de los modernos sea más científico, el de Bellarmino, sin duda, es más eficaz. En realidad, el Concilio Vaticano, al hablar de las notas de la Iglesia, se coloca en el punto de vista de Bellarmino. «Deus, dice,... Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Eclessiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita... (Const. de fide cathol., cap. III. *Denz.* 1793-1794).

Hasta aquí la divergencia entre Bellarmino y los modernos es casi insignificante. Mayor es, a lo menos aparentemente, en la clasificación de las notas.

II.—Clasificación de las notas.

Quince son las notas de la verdadera Iglesia, que señala Bellarmino. Mas para simplificar nuestro análisis, comencemos descartando las cinco últimas, que, como están colocadas al fin, así también tienen un carácter particular. Son: 11.ª, la gloria de los milagros; 12.ª, la lumbre profética; 13.ª, la confesión de los mismos adversarios; 14.ª, el fin desastrado de los enemigos de la Iglesia; 15.ª, la prosperidad temporal concedida por Dios a los defensores de la Iglesia. De estas cinco notas, las dos primeras pertenecen completamente al método de trascendencia; las dos últimas se reducen también a él, en cuanto suponen una providencia extraordinaria de Dios en bien de la Iglesia. La 13.ª es una especie de comprobación refleja, en cuanto, como dice Bellarmino, «tanta... est vis veritatis; ut etiam adversarios cogat interdum sibi testimonium dare» (IV, IV, 16).

Vengamos ya a las diez primeras, que son: 1.ª, el nombre mismo de Iglesia católica y el nombre de cristianos; 2.ª, la antigüedad; 3.ª, la larga duración jamás interrumpida; 4.ª, la extensión o multitud y variedad de

los creyentes; 5.ª la sucesión de los obispos desde los Apóstoles hasta nosotros; 6.ª, la conspiración o conformidad doctrinal con la Iglesia antigua y con los Apóstoles; 7.ª, la unión de los fieles entre sí y con la cabeza, que es el Romano Pontífice; 8.ª, la santidad de la doctrina; 9.ª, la eficacia o fecundidad de la misma doctrina; 10.ª, la santidad de vida de los autores o primeros Padres de nuestra religión.

Ante todo, para la inteligencia de estas diez notas, será conveniente compararlas con las cuatro ordinarias, a las cuales «de alguna manera» pueden reducirse. A la *unidad* se reduce claramente la 7.ª; a la *santidad* la 8.ª y la 10.ª; a la *catolicidad* la 1.ª, la 4.ª y de algún modo la 9.ª; a la *apostolicidad* la 5.ª, la 6.ª y también la 2.ª y aun la 3.ª

Esto supuesto, veamos cada una de las diez notas, reducidas a estos cuatro grupos.

1. *Unidad. Nota 7.ª*—La unidad de la Iglesia, con muy buen acuerdo, considérala Bellarmino, primero en general y luego en particular. En general, presupone que la Iglesia es, según la Escritura, «un cuerpo, una esposa, un redil..., un reino de Dios» (IV, IV, 10). En particular, dos aspectos de esta unidad examina Bellarmino: la unidad de los miembros con la cabeza y la unidad de los miembros entre sí. La primera es unidad de régimen, la segunda es principalmente doctrinal. Como se ve, no considera Bellarmino la unidad de ritos, sin duda porque es menos importante.

Merece estudiarse algo más en particular la manera verdaderamente magistral, cómo Bellarmino por la unidad prueba la verdad de la Iglesia romana. En el desenvolvimiento de su argumentación sólo emplea el método de comprobación histórica, prescindiendo del carácter sobrenatural de esta unidad. Por una parte, asienta el principio de que la Iglesia debe tener la doble unidad, de que antes ha hablado. Por otra, comprueba con la historia y la experiencia que esta doble unidad se halla en sola la Iglesia romana. Y esta unidad de la Iglesia, añade, lo mismo que la discordia de las sectas heréticas, no es un hecho casual. Es así, porque así debía ser. Porque «in Ecclesia catholica invenitur certa regula componendarum controversiarum..., et apud haereticos non est ulla regula finiendarum controversiarum».

De lo dicho se ve que en el desarrollo de esta nota apenas presenta Bellarmino ninguna particularidad característica, si no es la manera como expone el principio mismo de la unidad, que no es una unidad abstracta, sino la unión concreta con el romano Pontífice: principio, que él deja sólidamente asentado con la autoridad de los principales Padres antiguos.

Esta manera concreta de considerar la Iglesia romana es característica de Bellarmino.

2. *Santidad. Notas 8.ª y 10.ª*—Estudia Bellarmino separadamente la santidad de la doctrina y la santidad personal, y su argumentación es de comprobación histórica, sin hacer hincapié en el carácter milagroso de esta santidad. Le basta para su intento probar por una parte que la Iglesia ha de ser santa, y verificar por otra que la doble santidad, doctrinal y personal, se halla espléndidamente en la Iglesia romana y de ningún modo en las sectas heréticas.

3. *Catolicidad. Notas 1.ª, 4.ª y 9.ª*—Bajo tres aspectos estudia Bellarmino la catolicidad de la Iglesia: en el nombre mismo, en los hechos, en su causa.

Primeramente, el nombre mismo de Iglesia católica, realmente reservado a sola la Iglesia romana, demuestra que ésta, y no otra, es la verdadera Iglesia, que ha de ser y llamarse católica. No por eso rechaza Bellarmino el nombre de Iglesia romana, admitido ya por San Ambrosio y justificado por San Crisóstomo.

A la catolicidad nominal responde la catolicidad real. «Ecclesia enim vere catholica non solum debet amplecti omnia tempora, sed etiam omnia loca, omnes nationes, omnia hominum genera» (IV, IV, 7). Como en las notas anteriores, Bellarmino a la luz del principio establecido examina los hechos con el procedimiento de la pura comprobación histórica. Sólo dos cosas son dignas de mención en la argumentación de Bellarmino. Primera, que la universalidad, por lo mismo que es tan amplia, no es menester sea absolutamente simultánea, sino que puede ser, dentro de ciertos límites sucesiva. Segunda, que implícitamente supone Bellarmino que la catolicidad no ha de separarse de la unidad.

La catolicidad real débela la Iglesia a su catolicidad virtual, esto es, a la eficacia o fecundidad divina de su doctrina, que no es palabra muerta, como la de los filósofos, sino viva; no procede del espíritu humano, sino del Espíritu de Dios. En esta nota combina Bellarmino el método de comprobación, con el de trascendencia. Es hermoso el cuadro sintético que hace de la maravillosa propagación de la Iglesia en todas las épocas de su historia, propagación debida únicamente a la energía divina de su palabra, propagación confirmada por los mismos protestantes. Termina Bellarmino su discurso con estas palabras de San Agustín: «Rectissime igitur B. Augustinus. . comparat haereticos cum perdicibus, quae congregant pullos quos non pepererunt: cum e contrario Ecclesia sit columba fecundissima, quae quotidie pariat novos pullos».

4. *Apostolicidad. Notas 5.ª, 6.ª, 2.ª y 3.ª*—La apostolicidad la presenta Bellarmino de un modo más complejo, o, por mejor decir, más variado y rico. En la nota 5.ª habla de la apostolicidad en la sucesión; en la 6.ª, de la apostolicidad en la doctrina. Pero ya en la nota 2.ª había presentado la apostolicidad desde el punto de vista cronológico, y en la 3.ª, bajo su aspecto trascendente. Son dignos de considerarse cada uno de estos cuatro aspectos, que él presenta como cuatro notas distintas con valor propio demostrativo.

La *apostolicidad de sucesión* es una de las que más ampliamente desenvuelve Bellarmino, por la importancia que en ella reconoce. Será instructivo reproducir sus cláusulas principales. En virtud de esta sucesión, dice, la Iglesia Romana es llamada apostólica. «Ac propterea omnes veteres hac successione, tamquam argumento evidentissimo, usi sunt ad veram Ecclesiam ostendendam» (IV, IV, 8). Y después de reproducir los testimonios de San Ireneo, de Tertuliano, de Eusebio, de San Jerónimo, de San Próspero, de San Epifanio, de San Optato Milevitano y de San Agustín, prosigue: «Si ergo veteres tanti fecerunt ad veram Ecclesiam ostendendam continuationem XII vel XX aut XL Pontificum, quanti nos facere debemus continuationem non interruptam Pontificum CC et amplius? praesertim cum videamus defecisse alias apostolicas sedes, Antiochenam, Alexandrinam et Hierosolymitanam..., et tamen sedem Petri numquam defecisse, neque eversam fuisse, sed immobilem permansisse». Concretando más particularmente esta apostolicidad, observa Bellarmino que los sucesores de los Apóstoles son solos los Obispos, que de ellos descienden por la legítima sucesión y ordenación. De donde concluye contra los luteranos: «Ex quo argumentum insolubile sumitur hoc modo: Ecclesia non potest esse sine episcopis, ut ostendimus; apud lutheranos non sunt episcopi, nam non habent ordinationem nec successionem ab Apostolis: igitur apud eos non est Ecclesia». Y arguyendo *ad hominem*, añade: «Ipsi fatentur se primos esse... urbium episcopos. Certe Basilea exstat adhuc epitaphium Oecolampadii, ubi dicitur..., et ego ipse legi, non sine risu: *Oecolampadius primus illius urbis episcopus*». Es útil, para entender la mente de Bellarmino, la observación que hace, respondiendo a una dificultad de Calvino. «Argumentum a successione legitima adferri a nobis praecipue ad probandum non esse Ecclesiam, ubi non est haec successio, quod quidem evidens est; ex quo tamen non colligitur necessario ibi esse Ecclesiam ubi est successio. Itaque hoc argumento probamus evidenter non esse Ecclesiam apud lutheranos». Esto es, reconoce Bellarmino que este argu-

mento es sólo negativo; pero como por otra parte es exclusivo, pues en los protestantes no existe tal sucesión, en las Iglesias orientales apostólicas se ha interrumpido, y la Iglesia de Constantinopla no es apostólica: síguese de ahí, que la única Iglesia apostólica que no ha fallado es la Iglesia romana. Por tanto, o no existe ya la Iglesia de Cristo, o es la Iglesia de Roma.

Pero la nota que más ampliamente desenvuelve Bellarmino es la *apostolicidad en la doctrina*. Se ve que Bellarmino no cae en los escrúpulos de algunos que no utilizan esta nota, como si coincidiese con la primera de Lutero. Veamos cómo desarrolla esta nota el gran controversista. Ante todo, establece el fundamento sobre que estriba toda su argumentación: «Vera Ecclesia dicitur apostolica, teste Tertuliano..., non solum propter successionem episcoporum ab Apostolis, sed etiam propter doctrinae consanguinitatem, ut ipse loquitur, quia videlicet doctrinam retinet, quam Apostoli tradiderunt. Certum autem est antiquam Ecclesiam primis quingentis annis veram Ecclesiam fuisse, ac proinde apostolicam doctrinam retinuisse». Establecido el fundamento, propone el método de su argumentación: «Iam duobus modis possemus ex hac nota probare nostram esse veram Ecclesiam, non autem adversariorum. Primo, proferendo sententias veterum, quibus singula nostra dogmata confirmaremus, adversariorum refutaremus; sed hic modus prolixissimus esset, et multis calumniis et obiectionibus obnoxius». Este primer método, además de ser muy largo, casi coincidiría con la primera nota de Lutero. Por esto hace muy bien Bellarmino en no seguirlo. En vez de un examen intrínseco de las doctrinas, prefiere un examen extrínseco. «Altera via, prosigue, est brevior et certior, nimirum ostendendo primum ex confessione adversariorum nostra dogmata esse doctrinam omnium veterum. Deinde, dogmata adversariorum habita fuisse in Ecclesia antiqua pro exploratis haeresibus. Sic enim constabit doctrinam nostram conspirare cum doctrina veterum catholicorum, doctrinam vero illorum conspirare cum doctrina veterum haereticorum.» Y prueba copiosamente lo uno y lo otro: lo primero, aduciendo los testimonios de los mismos protestantes; lo segundo, citando los testimonios de los Padres antiguos, que condenan a veinte heresiarcas, con cuya doctrina coincide la de los novadores. Así concluye Bellarmino: «Habemus hactenus viginti haeresiarcharum haereses, quae damnatae sunt ab Ecclesia quae fuit primis DCC annis: quas haereses cum nos pro haeresibus, adversarii nostri pro articulis fidei habeant, sequitur nostram doctrinam conspirare cum doctrina antiquae Ecclesiae, adversariorum autem cum haeresibus antiquis.»

A la apostolicidad reduce Bellarmino la nota de la antigüedad, que no es sino la apostolicidad considerada bajo su aspecto cronológico. Como base de su argumentación establece Bellarmino este principio inconcuso: «Sine dubio vera Ecclesia antiquior est quam falsa: quemadmodum Deus ante fuit quam esset diabolus... Et Ecclessia dicitur... apostolica, quia fundamenta (*sic*) ab Apostolis, et proinde antiquissima.» Esto supuesto, afirma a manera de proposición: «Quod autem nostra Ecclesia, quam adversarii papisticam vocant, sit illa ipsa quam Christus instituit, et proinde vetustior omnibus sectis haereticorum, hac ratione concludi potest». Y lo prueba en particular, negativa y positivamente. Porque a todas las herejías, y en particular al luteranismo, se les puede señalar como con el dedo el autor que las inventó, los nuevos dogmas que sacaron a luz, el tiempo y el lugar en que aparecieron, los adversarios católicos que las impugnaron, la escisión de un pequeño grupo que se apartó de la gran Iglesia: cosas que nadie puede señalar en la Iglesia Romana, como distinta y más moderna que la Iglesia fundada por Jesu-Cristo. A esta razón casi matemática nada pueden responder los novadores, sino su idea desesperada de la Iglesia invisible; que Bellarmino refuta victoriosamente. Notemos finalmente con Bellarmino la predilección de los Padres antiguos por esta nota: «Hoc argumento ab antiquitate semper usi sunt veteres Patres contra haereticos ad ostendendam veram Ecclesiam» (IV, IV, 5).

Los tres aspectos precedentes de la apostolicidad los ha tratado Bellarmino por el método de la verificación histórica. Pero la apostolicidad, como depositaria de las promesas divinas, posee garantías de duración eterna, debida no a fuerzas humanas, sino a la protección divina. Así considerada la duración de la Iglesia romana es una señal divina: es el aspecto trascendente de la apostolicidad, que merecía tratarse, y así la trata Bellarmino, por el procedimiento de trascendencia. Comienza Bellarmino, como siempre, estableciendo el principio. La Iglesia, dice, existirá siempre, porque es el reino eterno de Dios, porque es obra divina, porque está fundada sobre firme roca y no prevalecerán contra ella las puertas del infierno (IV, IV, 6). Ahora bien, prosigue, todas las sectas heréticas han perecido; y el mismo luteranismo, apenas nacido ha comenzado a deshacerse: en cambio, la Iglesia Romana ha permanecido firme e inconmovible, a pesar de tantas persecuciones y contradicciones de toda suerte. Luego la Iglesia romana es la verdadera Iglesia de Jesu-Cristo. Los hechos que alega, sobre todo los relativos al luteranismo, como de costumbre, los confirma Bellarmino con el testimonio irrecusable de sus mismos adversarios.

Esta duración indefectible de la Iglesia parece reducirla Bellarmino a cierta catolicidad cronológica, cuando dice al principio: «Ecclesia enim dicitur catholica, non solum quia semper fuit, sed etiam quia semper erit». Con todo, al explicar esta invicta estabilidad de la Iglesia por la promesa hecha a San Pedro, y aquella sentencia de San Jerónimo, con que concluye su argumentación: «In illa esse Ecclesia permanendum, quae, *ab Apostolis fundata*, usque ad hanc diem durat», da a entender que la mira como una consecuencia o prerrogativa de la apostolicidad.

CONCLUSIÓN

Para que este somero análisis que hemos hecho de las quince notas de Bellarmino pueda ser de alguna utilidad, no estarán de más algunas reflexiones.

Sobre los méritos de la obra del gran controversista nada podemos añadir que no se haya dicho muchas veces. La diafanidad de su pensamiento, la claridad de su exposición, la solidez de su argumentación, su penetración exegética y su erudición patrística, la sinceridad de su convicción y su nobleza de proceder, unidas a la ortodoxia más incontaminada, la leal adhesión, la fe inquebrantable, la devoción ardiente a la cátedra de San Pedro y al Romano Pontífice: todos estos méritos y otros análogos de Bellarmino se han enaltecido ya muchas veces, aunque nunca se ponderarán demasiado. Se ha reconocido también, como se merece, el tino práctico con que, dejándose de vagas especulaciones y de síntesis brillantes, ha atendido a las verdaderas necesidades de su tiempo. No es Bellarmino un teólogo de gabinete, sino un apologista o controversista real, que lucha contra adversarios reales con armas de batalla bien templadas. Por esto, al tratar de las notas de la verdadera Iglesia, no se ha atenido rutinariamente a las cuatro tradicionales, sino que ha examinado y descubierto sagazmente todas las señales que, según la historia y la tradición, ha de poseer la Iglesia de Jesu-Cristo, y a la luz de estas señales y apelando al testimonio de sus adversarios ha demostrado que estas señales divinas a un mismo tiempo condenan a la llamada Reforma y acreditan y comprueban a la Iglesia romana.

Pero este acierto apologético de Bellarmino, enaltecido por Benedicto XV y por Pío XI, y confirmado por su solemne beatificación, puede ser-

vir de luz y guía para los teólogos católicos. No salgamos de las «Notas de la Iglesia».

Dudan algunos teólogos si cada una de las cuatro notas tradicionales tiene valor apodíctico para señalar la verdadera Iglesia, o son para ello necesarias las cuatro. Claro está que las cuatro juntas tienen más valor que cada una en particular; pero Bellarmino, lejos de dudar del valor individual de cada una, más bien las desdobla y ve en cada una de ellas varios aspectos, que son otras tantas señales, o, si se quiere, otras tantas notas de la Iglesia.

Hemos visto, en efecto, que en la *santidad* descubre Bellarmino dos aspectos, tres en la *catolicidad*, cuatro en la *apostolicidad*, que son otras tantas razones, lógicamente distintas y, por tanto, otras tantas notas de la verdadera Iglesia. Desde su punto de vista práctico y positivo, Bellarmino atiende menos al aspecto ontológico que al lógico o dialéctico. Por esto, si es verdad que ontológicamente la catolicidad supone la unidad, como la unidad supone la catolicidad, con todo lógicamente cada una de estas dos notas tiene valor demostrativo propio. Por esto, con mucha razón y oportunidad, las trata Bellarmino independientemente. Y cuando una misma nota se puede tratar con los dos métodos, de trascendencia y de comprobación histórica, no descuida Bellarmino ninguno de ellos y hace de ellos notas distintas.

Es también digna de notarse la preferencia que, teórica y prácticamente, da Bellarmino al método más positivo de verificación histórica, combinado con la argumentación *ad hominem*. De la preferencia práctica hemos podido darnos cuenta al recorrer lo que enseña sobre cada una de las notas. De su preferencia teórica da testimonio al proponer al principio la naturaleza de las notas (IV, IV, 3), donde implícitamente afirma que el método de trascendencia no siempre tiene evidencia «matemática», la cual de alguna manera reclama para el método de verificación histórica, «supuesta —como dice—la verdad de las Escrituras». «Dicimus ergo—escribe—notas Ecclesiae, quas adferemus, non facere evidentiam veritatis simpliciter, quia alioqui nulli invenirentur qui id negarent, sicut nemo invenitur qui neget sententias quas mathematici demonstrant; sed tamen efficiunt evidentiam credibilitatis... Apud eos autem qui admittunt Scripturas divinas et historias ac Patrum veterum scripta, faciunt etiam evidentiam veritatis».

La verdad, que se supone, de las Escrituras, y que reconocían los adversarios de Bellarmino, explica por qué apelando con más frecuencia al procedimiento de verificación histórica, relacione, con todo, Bellarmino las

notas en general, y consiguientemente todas y cada una de las notas, a la evidencia de credibilidad, y las apellide «testimonios y señales» de Dios. Si la Escritura se mirase como documento puramente humano, entonces la comprobación histórica no saldría de los límites vulgares de la crítica histórica. Pero desde el momento en que se mira la Escritura como palabra de Dios y se ve en la historia, sobre todo de la Iglesia, la providencia de Dios, el argumento mixto tomado de la Escritura y de la historia de la Iglesia presenta realmente una señal de Dios, un testimonio de Dios.

Por fin, el hecho de abandonar Bellarmino la división tradicional de las cuatro notas de la Iglesia, no sólo obedece a fines prácticos de la controversia, sino parece demostrar que a sus ojos esta división o tradición no es tan intangible como pudiera parecer. Y es instructivo, o por lo menos, curioso, ver que el Concilio Vaticano, precisamente al tratar de las notas de la Iglesia sigue el mismo procedimiento de Bellarmino. En efecto, después de las palabras que hemos transcrito al principio, añade a continuación: «Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile...» (*Denz.* 1794). Donde es de notar que junto a la *santidad* y a la *católica unidad*, que nombra explícitamente, pone de relieve, lo mismo que Bellarmino, la *admirable propagación* de la Iglesia, su *fecundidad inagotable* en todo linaje de bienes, y la *invicta estabilidad*, que parece sustituír a la *apostolicidad*, y de la cual es, como hemos dicho, el aspecto trascendente.

Quiera el Señor conceder a su Iglesia muchos apologistas, que con el celo, la ciencia y el acierto del B. Bellarmino, trabajen por reducir a su gremio a tantos hermanos disidentes, para que veamos con nuestros ojos realizada la tan suspirada unión de la Iglesia «en Cristo Jesús», y formen todos los hombres un solo redil bajo el cayado de un solo Pastor: Jesu-Cristo y su Vicario en la tierra, el Pontífice romano.

José M. Bover.

MÉRITOS ESCRITURÍSTICOS
DEL BEATO ROBERTO BELARMINO, S. J.

ACTUALIDAD DEL PRESENTE ARTÍCULO

1. El 17 de septiembre de 1621 murió en Roma, en el noviciado de San Andrés, de la Compañía de Jesús, el Cardenal Roberto Belarmino. El que entonces fué sepultado envuelto en la roja púrpura del Cardenal, acaba de aparecer sobre los altares, ceñida su frente por el Vicario de Cristo con la aureola del Beato.

Noble por su cuna, religioso en su vida, ilustre como Cardenal, y, sobre todo, heroico en la práctica de una virtud cristiana siempre constante, a veces eximia, se había señalado tanto en la Iglesia, que su causa de beatificación se introdujo a los pocos años de su muerte (1). Sin embargo, surgieron dificultades de índole bien diversa y dos veces fué abandonada, a pesar de la célebre frase de Clemente X: «Hay muchos santos en el cielo sin tantos méritos como este Cardenal» (2).

2. ¿Cuáles fueron las causas que retrasaron una beatificación tan a raíz misma de la muerte del siervo de Dios pedida? No vamos a exponerlas, pues no es el objeto de este trabajo (3). Contentémonos con hacer notar, sin afirmarlo ni negarlo, que ha habido quienes han pensado que precisamente sus trabajos escriturísticos han sido el principal obstáculo para su beatificación. Así leemos, por ejemplo, en el Kirchenlexikon, artículo *Bellarminus:* «Es probable que el principal motivo que impidió [su elevación al honor de los altares], fué el prefacio que añadió a la edición cle-

(1) La causa de Belarmino se introdujo el 15 de enero de 1627, a los cinco años y cuatro meses de su muerte.

(2) «Multos sanctos consecratos non ita mereri in caelis quemadmodum Card. Bellarminus.» Sebast. Badum.—«Mantissa altera ad Card. Bellarmini laudes», p. 2.

(3) Quien quiera conocer las causas verdaderas que en diversas ocasiones retardaron este proceso, lea la disertación del P. Dudon en «Romana Beatificationis V. R. B., Emin. Card. A. Gasquet relatore. Romae, 1920.»

mentina de la Vulgata, en el que dice que las faltas de la Biblia de Sixto V no son más que de la impresión, y las palabras que puso al frente de la edición clementina, dando a entender que iba publicada y corregida por orden de Sixto» (1). Sin ponernos a discutir la verdad de este aserto, creemos de todos modos que ante la actualidad de su glorificación en la Iglesia, no será inoportuno que depositemos a los pies del nuevo Beato, como corona de recuerdos, y aun tal vez de desagravios, el recuento sencillo de sus méritos escriturísticos.

3. No es, ciertamente, como todo el mundo sabe, la gloria más saliente del ilustre Cardenal su valer como escriturista; Belarmino sobresale, más que nada, como adalid victorioso en las luchas dogmáticas contra el protestantismo; como que sus magníficas controversias le han merecido el nombre de *martillo de los herejes*, que le dió Benedicto XIV (2). Su formación bíblica y sus trabajos de interpretación son hijos principalmente de las circunstancias, de la necesidad del momento; de suerte que debemos empezar declarando que nunca se consagró de lleno al estudio exclusivo, especialista, de los libros sagrados. De donde inferiremos lo que hubiera podido llegar a ser en el campo de la exégesis, el que en solos sus ocios piadosos logró adquirir renombre tan universalmente reconocido.

FORMACIÓN Y PREPARACIÓN ESCRITURÍSTICA DE BELARMINO

4. Pero antes de entrar en la materia directa de este trabajo nos parece indispensable detenernos a decir unas palabras acerca de su formación para los estudios bíblicos; de lo que pudiéramos llamar su preparación remota, el fundamento y base de sus trabajos escriturísticos.

Por de pronto, nadie puede ser digno escriturista sin estar bien cimentado en el conocimiento de las tres lenguas: latín, griego y hebreo. Ahora bien, el latín lo dominó desde su infancia, de manera que sus versos virgilianos arrancaron aplausos más de una vez. Más tarde, humanista consu-

---

(1) Y véase lo que ha llegado a decir el abate Tourmel: «Para salvar la responsabilidad del Papa... Belarmino inventó una piadosa mentira, que luego le costó bien caro; puesto que por ella perdió su proceso de canonización.» *Revue du Clergé Français*, 1 déc. 1904.

(2) Animad. Benedicti XIV in causam V. R. Bellarm.

mado, fué llevado a Lovaina como predicador latino, fácil y elegante (1), y aun en su vejez salió vencedor en un torneo latino celebrado ante Clemente VIII, mereciendo aquellos sus victoriosos versos la honra de ser incluídos en el breviario (2).

5. En cuanto al griego y al hebreo, es de interés conocer lo que, hablando en tercera persona, dice de sí mismo en su autobiografía: «Para el adelantamiento en los estudios le ayudó la necesidad de enseñar lo que no había aprendido, y la cualidad de su ingenio, no sutil y levantado, pero acomodaticio y fácil para la adquisición de todas las ciencias... Se vió obligado a explicar las letras griegas... y forzado por la necesidad aprendió el griego, y [años después] el hebreo» (3). En griego su formación debió ser perfecta; comenzó a explicarlo en Mondovi cuando escasamente conocía el alfabeto, porque figuraba su nombre en el catálogo del colegio frente a la clase de griego. Sus progresos fueron tales que, como escribió más tarde, pudo leer a sus discípulos, no sólo a Demóstenes, sino también a Isócrates y otros libros (4).

6. Al estudio del hebreo le llevó el deseo de ver con precisión los sentidos de la Sagrada Escritura (5). En Lovaina y a los veintiocho años de su edad, escuchó de Juan Willems, el llamado comúnmente Harlemio, algunas explicaciones de iniciación en esa lengua, y luego Belarmino fué progresando con mayor o menor esfuerzo. Harlemio le enseñó el alefato y le dió a conocer algunos rudimentos de gramática; pero tan escasos debieron ser, que bien podía escribir en carta al P. Juan Arnoux (6): «Cum essem junior Lovanii linguam hebraicam etiam sine magistro didici.» Allí compuso primero para su uso privado, y luego sacó a luz una gramática hebrea, en método (como él dice) más fácil que el que tenían los rabinos (7). No creemos que sus progresos en esta lengua fueran sobresalientes, y ni lo debió pretender, pues indica en su autobiografía que la aprendió en cuanto es suficiente para un teólogo. Sin embargo, es innegable que dió nuevo impulso a los estudios hebraicos, y hasta fundó en Lovaina una academia en la que se juntaban los socios para ejercitarse en su estu-

(1) Autobiogr. [XXIV].
(2) Ibid. [V].
(3) Ibid. Appendix [XLII].
(4) Ibid. [X].
(5) Ibid. [XIX].
(6) Carta fechada el 6 de julio de 1621. «Epistol. fam. 184».
(7) Autob. [XIX].

dio (1). Por eso, cuando Gregorio Mayer publicó sus *Institutiones linguae hebraicae*, recordaba al Cardenal, como grata y halagadora memoria, el entusiasmo extraordinario, *permirum discendi ardorem*, que supo infundir en el ánimo de sus discípulos (2).

7. Grande debió ser siempre su afición a los estudios bíblicos, cuando en medio de sus predicaciones y clases de Lovaina halló tiempo para ir anotando por sí mismo una biblia, que hasta hace poco se conservaba en la biblioteca de la Universidad (3). Entonces comenzaron a preocuparle varios problemas de escritura, que en parte resolvió más tarde en sus tratados *de Verbo Dei*. Esta preocupación se manifiesta en una carta dirigida el 1 de abril de 1575 al Cardenal Sirleto (4) en la cual le pide instantemente su parecer acerca de estas cuatro cuestiones: 1) autoridad de la Vulgata según el Concilio de Trento; 2) integridad de los textos hebreo y griego; 3) origen de la versión de los setenta; 4) canonicidad de los siete últimos capítulos del libro de Ester. No sabemos cuál fuera el parecer del ilustre cardenal consultado: el de Belarmino apareció claramente, cuando unos años después daba a la imprenta estas cuatro cuestiones, tres de ellas idénticas a las anteriores: 1) «ostenditur editionem hebraicam Moysis et prophetarum nunquam periisse; 2) num hebraica editio sit corrupta; 3) de interpretatione LXX seniorum; 4) de auctoritate vulgatae editionis» (5).

8. Así pues el conocimiento de las lenguas requeridas para el estudio de la exégesis era en él más que suficiente; su afición a la escritura, constante y asidua; como por otra parte su renombre de teólogo estaba muy acreditado, más acrediiado tal vez que el de cualquier otro de aquel siglo, puesto que Clemente VIII pudo decir poco después en pleno consistorio: «Hunc elegimus [cardinalem], quia non habet parem in Ecclesia Dei quoad doctrinam»; los superiores de la Compañía le nombraron revisor de los escritos de Salmerón, que acababa de terminar su comentario del Nuevo Testamento. Era por entonces Belarmino rector del colegio romano, y se trasladó a Nápoles, donde se corregía la edición. Con ingenua sencillez cuenta él mismo las escenas que allí se repetían con frecuencia entre el viejo

---

(1) Autob. [XIX].

(2) En la dedicatoria de sus «Instit. Ling. hebr.» Augsburgo, 1616.

(3) Véase «Le V. Card. Bellarmin».—Couderc., t.° II, p. 141, donde se hallará la descripción que hace de esta biblia el P. C. Sommervogel.

(4) Véase esta carta en Le Bachelet, S. J. «Belarmin avant son cardinalat», n. 67, pg. 90.

(5) L. 1, c. 7, l. 2, c. 1, c. 2, c. 6, c. 10.

teólogo del Tridentino y el sabio rector del colegio romano. Cada día, al atardecer, le traía éste anotados los errores que descubría, ya en citas equivocadas de autores, ya en opiniones nuevas, ya en la explicación no recta de la Escritura. Era frecuente y hasta ordinario que, rebelado el pundonor del veterano, surgiera una discusión acalorada; pero al amanecer del día siguiente, con la nueva aurora renacía la paz, y prevalecía la opinión del corrector, que pudo escribir más tarde estas sinceras palabras: *Ni fallor, multum ei profuit ea recognitio* (1).

PRINCIPALES MÉRITOS ESCRITURÍSTICOS DE BELARMINO. *Su actuación en la edición Sixto-Clementina de la Vulgata.*

9. Pero el principal mérito escriturístico de Belarmino es, tal vez, su intervención en la edición de la Vulgata Sixto-Clementina. Con eso llegó a ser el alma de una empresa intensamente deseada por la Iglesia y ordenada con apremiantes palabras por el Concilio Tridentino (2), apareciendo en la escena de aquella acción o hazaña verdaderamente gigantesca, precisamente en uno de los momentos más críticos de su interesantísimo desarrollo.

Tres papas le habían consagrado sus esfuerzos, aunque sin resultado definitivo: Pio IV, San Pío V, Gregorio XIII. Ultimamente Sixto V, a poco de subir al solio de San Pedro, había concentrado en ella toda la pasmosa actividad de su carácter enérgico y emprendedor, trabajando por medio de una comisión íntimamente ligada a su persona; y, finalmente, convencido de la importancia de la obra, revisó y corrigió la edición toda por sí mismo y a pesar de las protestas del cardenal Carafa, por sí solo. Tal vez pensó, no sin razón, que era una hazaña digna de un pontífice; por lo que la llevó a cabo con aplicación más ardiente que la dedicada a cualquier otra de sus empresas (3). El quinto año de su pontificado (1590) apareció la edición llamada de Sixto V. Realmente los ánimos estaban muy predispuestos; pero la impresión que en todos causó fué desastrosa. Ni se lo-

---

(1) Autob. Appendix [XLIII].

(2) Conc. Trid., sess. IV Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum.

(3) Die Vulgata Sixtina, von 1590.—Baumgarten.

graba con ella en modo alguno el intento apetecido de dar un texto definitivo, porque habiéndose deslizado algunas erratas, se notaban en varias ediciones correcciones hechas a pluma, raspaduras y aun papelitos engomados sobrepuestos (1). En resumen: la obra de Sixto tuvo acogida muy poco halagüeña, y hasta se acusaba al pontífice de que no había respetado lo bastante el texto de la Vulgata, adoptando por el contrario modificaciones poco justificadas.

Suspendamos la emisión de nuestro juicio en un asunto tan debatido; mas para oír el formulado por Belarmino acerca de la intervención sixtina en aquella edición, en la que, ausente de Roma, no había tenido parte alguna nuestro Beato (2). Ese juicio y opinión los manifestó más tarde a Clemente VIII, cuando al tratar de disuadirle de que quisiera dilucidar por sí solo la debatida contienda de la gracia eficaz, le proponía como escarmiento el peligro a que expuso Sixto V a toda la Iglesia: *Novit Beatitudo Vestra, cui se totamque Ecclesiam discrimini commiserit Sixtus V, dum juxta propriae doctrinae sensus Sacrorum Bibliorum emendationem aggressus est. Nec satis scio an gravius unquam periculum occurrerit* (3). El peligro, en efecto, fué grave; y bien se echó de ver su gravedad en el escaso favor con que fueron acogidos los primeros ejemplares de la edición. Afectó todo ello hondamente al Pontífice, quien se vió forzado a ceder por el momento, a pesar de su tenacidad en tantas ocasiones inquebrantable, y se resolvió a hacer una nueva edición *sin los inconvenientes de la precedente.* Pero la hora de Dios se interpuso, y falleció antes de ejecutar su pensamiento.

10. Esta era la ocasión elegida por la Providencia para hacer entrar en escena a Belarmino. Llegaba en el momento crítico en que el texto jeronimiano de los libros sagrados era, más que nada, blanco y centro de las burlas del protestantismo.

¿Será exageración decir, con Le Bachelet (4), que Belarmino fué el alma de la nueva comisión establecida a la muerte de Sixto V? Hace unos años, cuando aun no se conocían todos los documentos que dan luz acerca de este punto, había autores que colocaban a Belarmino en un lugar se-

(1) Véase Cornely.—Introd. ad Script., t. 1, n. 179 (1894).

(2) De Oct. de 1589 a Oct. de 1590 Belarmino formó parte de la comitiva de Gaetani, Legado pontificio en Francia.

(3) Epist. Card. Bellarm. in Hist. Congr. de Auxiliis, auct. Aug. Le Blanc., l. II, c. XXVI, col. 325-328.

(4) En el art. Bellarm. del dict. de th. cathol.—A. Vacant.

cundario, o a lo menos dudaban de la gran importancia de su colaboración; hoy parece que puede y debe afirmarse que su colaboración fué primaria, eficaz y decisiva. De hecho, es innegable que las indicaciones de Belarmino se siguieron una por una. El fué quien pidió a Clemente VIII que se recobraran a expensas del tesoro pontificio las biblias sixtinas que aun quedaran esparcidas. El autor de las controversias aconsejó también que se resguardara en lo posible la memoria de Sixto, corrigiendo su Biblia en vez de prohibirla públicamente. A su indicación se reimprimió en 1592 con el nombre de Sixto V. Las otras proposiciones de Belarmino referentes a las notas marginales y permisión de futuras ediciones, se convirtieron en disposiciones papales. Sólo en un punto insignificante no logró imponer su idea: en el de que se debía permitir anotar las variantes al margen. En todos los otros puntos se siguió a la letra su deseo (1). Finalmente, el hecho de haber sido él el encargado de redactar el prefacio, hecho que Belarmino afirma expresamente en su autobiografía, ¿no sería, sin más argumento, prueba suficiente del importante lugar que ocupó en la comisión restauradora?

11. Esta intervención nos parece de tanta trascendencia, que bien merece que traslademos de su autobiografía la narración que de ella hace Belarmino (2): «Anno 1591, cum Gregorius XIV cogitaret quid agendum esset de bibliis a Sixto V editis, in quibus erant permulta perperam mutata, non deerant viri graves qui censerent, ea biblia esse publice prohibenda. Sed N. coram Pontifice demonstravit, non esse biblia illa prohibenda, sed esse ita corrigenda, ut salvo honore Sixti Pontificis, biblia illa emendata prodirent. Quod fieret si quam celerrime tollerentur, quae male mutata erant, et biblia recuderentur sub nomine ejusdem Sixti, et addita praefatione qua significaretur, in prima editione Sixti, prae festinatione, irrepsisse aliqua errata vel typographorum vel aliorum... Placuit consilium N. Gregorio Pontifici, et jussit ut congregatio fieret ad recognoscenda celeriter biblia sixtina et revocanda ad ordinaria biblia, praesertim Lovaniensia. Id factum est Zagarolae in domo Cardinalis Marci Antonii Columnae, praesentibus Cardinali ipso Columnensi, et Alano Cardinali Anglo, nec non Magistro Sacri Palatii, ipso N. et aliis tribus vel quatuor; et post obi-

(1) Todos los documentos relativos a estas afirmaciones los hallará el lector en la obra «Bellarm. et la Bibl. Sixto-Clem.», del P. X. M. Le Bachelet.

(2) Autob. [XXIX].

tum Gregorii et Innocentii, Clemens VIII edidit biblia recognita sub nomine Sixti cum praefatione, quam idem N. composuit.»

12. Esto escribe Belarmino, y así fué en efecto. La edición sixtina había colocado a los sucesores de Sixto V en la perentoria necesidad de otra nueva edición más crítica y correcta, que forzosamente se imponía. Por eso fué constante preocupación de Gregorio XIV la restauración de la biblia sixtina. Al principio confió este encargo a la Congregación del Indice; pero la revisión se hacía con extrema lentitud. Belarmino presentó entonces al Papa una memoria *de ratione servanda in Bibliis corrigendis;* proponía que se escogieran unos pocos individuos encargados de ejecutarla rápidamente. Su consejo fué seguido, y la comisión, compuesta de dos cardenales y varios teólogos, de los cuales los principales eran Agellio y Belarmino, terminó el trabajo en 19 días. Pero otra vez se retrasó su publicación, pues antes de un mes moría el Sumo Pontífice, y su inmediato sucesor, Inocencio X, sólo ciñó la tiara durante dos meses. En enero de 1592 fué elegido Clemente VIII, y por fin, zanjadas las últimas dificultades, apareció la Biblia a fines de aquel año. Conforme a los consejos de Belarmino, no era la única obligatoria, y las ediciones latinas más antiguas podían seguir vendiéndose sin trabas.

13. De la revisión definitiva y de vigilar la materialidad de la edición estuvieron encargados Toledo y Angel Roca. Belarmino, como alma de todas las iniciativas de la comisión, pensó y redactó un prefacio, que debió llamar en Roma la atención por su prudencia. Tanto es así, que el 22 de diciembre el embajador español, duque de Sesa, anunciaba al Rey, su Señor, que la edición se había terminado, y le enviaba una copia del prefacio, añadiendo que habia sido «hecho con gran consideración». Este prefacio, que entonces fué causa de admiración y mereció no pocas alabanzas, ha sido más tarde para otros piedra de escándalo al comparar algunas de sus frases con las que el mismo Belarmino escribió en su autobiografía (1). En el prefacio, documento público, parece echar toda la culpa de los errores de la edición anterior a la imprenta, *preli vitio;* en su vida, escrito privado y amistoso, es indudable que además de reconocer que se

(1) Escrito nuestro artículo, ha llegado a nuestras manos una interesante obra italiana «Il Beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità... Roma, 1923»; en el examen de la acusación quinta, nn. 1 y 2, páginas 151-163, puede leerse breve y clarísimamente expuesta y refutada la acusación de mentiroso, lanzada contra nuestro Beato por dos frases que escribió en el prefacio de la edición Sixto-Clementina.

encuentran algunas erratas, *aliqua errata typographorum*, se acusa a los que intervinieron, de descuido, *errata typographorum vel* ALIORUM; *multa perperam mutata*. Hagamos notar, ante todo, que no se culpa a ninguna persona determinada, y menos al Papa, como han pretendido algunos. Ni son propiamente afirmaciones contrarias las del prefacio y la de la autobiografía: en el prefacio se dice la verdad, aunque no toda. En un escrito destinado a la Iglesia, ¿a qué conducía el desacreditar a los correctores de la edición sixtina? ¿Hubiera sido prudente? En cambio, en unas páginas redactadas a instancias de un amigo íntimo y destinadas por lo mismo a permanecer ocultas, ¿qué inconveniente había en formular una idea de todos conocida? Por lo mismo, con razón advirtió el Cardenal Cavalchini que Belarmino escribió el prefacio dirigido por la modestia y la caridad; «ut modestiore quoad posset minusque invidiosa loquendi formula uteretur, ubi necessitas non exposcebat apertius ac liberius loqui». También extrañan algunos el título que encabeza la edición clementina: «jussu Sixti V recognita atque edita» (1). Mas ¿por qué no creer lo que Belarmino dice en el prefacio: «Sixto V, notando que se habían deslizado no pocas erratas de imprenta en la biblia y parecían reclamar una nueva edición, pensó que era necesario emprender la reimpresión de toda la obra, y así lo decretó: «totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit?» (2).

14. Pero nos parece hallar en el fondo de este asunto algo más que una simple reticencia y un silencio recatado. Sixto V había honrado con su confianza y hasta con su amistad al gran teólogo controversista; luego, por una cuestión doctrinal, que iba en contra del parecer privado del Papa y que había aparecido en los tomos de controversias, le mostró aversión y le retiró su confianza. Sixto [V], dice el mismo Belarmino, por aquella proposición que niega el dominio directo del Papa sobre todo el mundo, estaba ofendido, y hasta mandó poner los libros de controversia en el índice «donec corrigerentur» (3). Aunque tales desvíos no podían menos de herir la delicadeza del Cardenal, tuvo virtud más que suficiente para

(1) El nombre de Clemente VIII no se añadió hasta 1604.

(2) Acerca del propósito que Sixto V tuvo de rehacer su biblia, Angel Rocca, O. S. A., secretario de la comisión gregorio-clementina, habla como Belarmino, ya en su «Index theologicus et scripturalis» (Opera, II, p. 10); ya en una nota autógrafa, puesta al frente de una biblia sixtina, que se conserva en la biblioteca angélica.

(3) Autob. [XXII] y [XXIX].

llevarlos con paciencia; y cuando el éxito poco feliz de las biblias de Sixto, le podían ofrecer ocasión de vengarse, culpando al Papa, su noble caballerosidad, mejor dicho, su eximia virtud, no lo consintió. Sabía que el Pontífice difunto había querido que aquella revisión llevara su nombre, que había aspirado a que fuera la gloria de su pontificado; y amigo fiel, aunque desdeñado o menos apreciado, vindicaba con santa constancia y leal desinterés los derechos y la buena memoria del enérgico Pontífice.

15. Tal es la parte que tocó a Belarmino en la célebre cuestión de la Vulgata Sixto-Clementina. Estaba entonces en todo el vigor de sus fuerzas y talento. Pensaráse, tal vez, que hemos dado excesivo relieve a la actuación del gran teólogo. Mas conste que no nos ha inducido a esto la pretensión vulgar y demasiado común de dar importancia al personaje que se estudia. Hallamos que sus indicaciones fueron seguidas a la letra. No sabemos de ningún otro que supiera imponer en tanto grado su pensamiento. Por eso creemos firmemente que Belarmino por su prestigio, su eficacia y su actividad, fué el alma de la edición Sixto-Clementina de la biblia.

16. ¿Limítanse a solo este hecho los méritos escriturísticos de Belarmino? De ninguna manera.

SU COMENTARIO DE LOS SALMOS

Ya anciano, en 1611, dió a luz el comentario de los salmos. Desde su juventud debió encontrar en esas poesías sagradas un deleite singular; tanto que, estando en Padua, el entusiasmo que suscitó en sus oyentes al exponer el salmo *Qui habitat* fué tan notable, que el Padre general se vió precisado a prolongar su estancia, a pesar del vivo deseo que tenía de trasladarlo a la Universidad de Lovaina (1). En Roma, aprovechando los ratos hurtados al descanso, fué ultimando esta obra que salió editada en la misma ciudad, y dedicada al entonces reinante papa Paulo V. En momentos de ocio y de descanso escribió el anciano Cardenal este comentario, hallando en ello distracción a sus trabajos y fatigas. Era de esos hombres privilegiados, nacidos para el estudio, a quienes para dar descanso a su mente fatigada les basta con variar de ocupación.

El mismo da cuenta al Obispo de Erbípoli del espiritual placer con que

(1) Autob. [XV].

había llevado a cabo esta obra. «La explicación de los salmos que acabo de publicar, no ha sido para mí un trabajo, sino una dulce consolación. No encuentro nada más agradable, sobre todo en la edad avanzada a que he llegado, que gozar algunos momentos de reposo en el silencio de la noche, no ocupándome sino de Dios, pensando que el Señor es nuestro Dios. Y bien puede uno estar seguro de gustar estas delicias, si medita los salmos de David.»

17. Pocas eran las horas de que podía disponer en medio de sus ocupaciones. Pero el deseo de conservar el fervor de espíritu le brindó tiempo para dar esa satisfacción a su alma. «Horas illas, quibus a publica functione vacabam, ac praesertim nocturnae quietis tempora, in meditatione Davidicorum himnorum non sine animi voluptate ac utilitate consumpsi. Et quamvis toto triennio, quo Capuae archiepiscopus fui et Romae postea in scribendis variis opusculis occupatus, integris saepe mensibus opus inchoatum intermiserim, tandem tamen psalmorum explanationem ad exitum, Domino adjuvante, perduxí» (1).

No fué su propósito amontonar en una todas las explicaciones de sus predecesores y contemporáneos, ni desentrañar libros y consideraciones ajenas; sino, siguiendo la claridad y brevedad, defender según sus fuerzas la vulgata latina, y dar al mismo tiempo espiritual refección a su alma.

18. Y esa es la razón por qué este comentario ha sido siempre tan apreciado, bajo el punto de vista de la piedad. Comentario notable, en que el corazón no ha tenido menos parte que el entendimiento, exhala un perfume de piedad y unción que se alía felizmente con la inteligencia del texto seria y profunda.—Es preferible, dice Hefele, a la mayor parte de los comentarios posteriores.—Según Vigouroux, es tan útil para el sentido literal, como para el místico y ascético. El P. Rodolfo Cornely, en su introducción a la Sagrada Escritura, va enumerando los comentaristas del siglo XVI y hace desfilar los nombres de Augusto Justiniano, que trasladó al cristianismo los progresos del trabajo judío; Sánchez Pagnino, con su *Catena Aurea;* Jaime Pérez de Valencia; Agustín Steuchus Eugubinus; Francisco Titelman; el Cardenal Cayetano; recuerda los 30 comentaristas que cita Hurter en su *Nomenclator;* celebra la memoria del encomiado Gilberto Genebrardo y de Cornelio Jansenio, gandavense, seguidor del texto hebreo; pero luego hace alto, para juzgar exprofeso y simultáneamente a los tres intérpretes, que en la exposición del Salterio forzosamente deben ir juntos.

---

(1) Carta que acompaña a la primera edición.

«A todos estos, dice, les llevan ventaja los tres intérpretes más recientes: Antonio Agellio, Roberto Belarmino, Simón de Muis, cuyas obras se completan mutuamente... Belarmino, sin descuidar el sentido literal, añade explicaciones alegóricas y tropológicas, expone los salmos con mayor piedad.» Y en otra parte: «Ha merecido alabanza con su egregio comentario de los Salmos».

19. Mas al tratar de criticar esta obra del Cardenal comentarista, no podemos omitir el juicio de Ricardo Simón en su historia crítica del Antiguo Testamento: «El método que el Cardenal Belarmino ha seguido en su comentario de los salmos, es bueno y digno de él. Examina el texto original hebreo, y luego las dos versiones antiguas autorizadas por la Iglesia. Con todo, no es bastante crítico; parece que no supo más que medianamente la lengua hebrea, por lo que se equivoca algunas veces. Como escribió después de Genebrardo, tomó de él la mayor parte de lo que se refiere a la gramática y a la crítica, cambiando solamente algunas cosas. Hay pasajes que podía haber explicado más a la letra y conforme al sentido histórico, aunque parece más bien que no lo ha querido hacer, a fin de que su comentario fuera más útil a los fieles.» Así es; y bien clara y explícitamente dice Belarmino en su carta a Paulo V que «quiere seguir y defender la Vulgata»; no iba, por tanto, a introducir nuevas lecciones. Y es manifiesto que no era la ocasión más propicia para modificar el texto latino de los salmos según el original hebreo un tiempo en que estaba fresca la memoria de las dificultades nacidas con ocasión de la reforma de la Vulgata.

20. Pero, ¿a qué andar buscando pareceres ajenos, cuando tenemos a mano la crítica que de su propia labor hizo el mismo Belarmino? «Creo haber explicado todos los salmos con bastante lucidez, si bien no a todos les he dado el mismo desarrollo, y quizá no falten algunos a quienes los primeros les parezcan tratados con mucha brevedad y aridez, y otros con más abundancia y amplitud; pero no siempre me asistió la misma devoción espiritual, ni la misma presteza de la mente. Fuera de que he compuesto este tratado de los salmos más con mi propia meditación que con la mucha lectura de los libros.»

21. No tenemos inconveniente alguno en reconocer la parte o partes deficientes de este libro de nuestro Beato: no hace el debido uso del texto hebreo, y menos de las distintas versiones orientales, que tanta luz y tan preciosa pudieran proporcionar; concede, en cambio, excesivo valor al texto latino, y exagera la autoridad de los 70 en más de una ocasión; de ambos defectos nace el tercero, de no poder ofrecer al lector un texto que pue-

da aparecer como fruto de un estudio crítico y de una científica fijación del mismo.

Pero aun esas mismas deficiencias, y otras que tal vez se pudieran señalar, no le hacen desmerecer el singular honor que un eminente escriturista de nuestros tiempos le ha concedido, al formar con nuestro autor, a una con Agellio y De Muis, la gloriosa terna de los tres comentaristas más célebres que en la edad de oro de la exégesis católica ilustraron con mayor éxito el libro de los salmos. El haber ocupado puesto tan elevado entre los comentaristas del salterio en época en que tan alto rayaban las dotes y producciones escriturísticas de autores de primer orden, es pura gloria belarminiana, gloria que directa e indirectamente se la han confirmado los siglos, desde su muerte hasta nuestros días trascurridos. Directamente, traduciendo su comentario de los salmos al inglés, al árabe, francés e italiano, y haciendo de la obra original más de treinta reimpresiones; indirectamente, porque a pesar del número sin número de comentarios de los salmos, que después de Belarmino se han publicado, cuantos comparan su obra con otras similares, encuentran en él un *algo* especial que en ningún autor se encuentra. Su abundante y escogidísima erudición bíblica, su base teológica sobria y sólida, su tendencia ascética de tanta unción y naturalidad, bien compensan las deficiencias antes notadas, y hacen que el libro siga siendo, aun en nuestros días, lo que al salir de la pluma de su piadoso y docto autor: un comentario breve y claro del texto latino de los salmos, en el que los clérigos, obligados al rezo del Oficio divino, hallarán, sin duda alguna, sólido manjar de piedad y devoción. Precisamente, de Belarmino acá se ha ido exagerando cada vez más entre los comentaristas, aun católicos, la tendencia de dar en sus comentarios especialísima importancia a la parte crítica y meramente literaria del texto, y poca o ninguna a la ascética, teológica y mística; tendencia deplorable, que a más de un escriturista hemos oído deplorar con razón, y que tal vez no tenga mejor remedio que el de familiarizarnos más y más con los autores de la edad de oro de la exégesis católica; entre esos autores bien merece aparecer nuestro Beato, aunque no hubiera tenido otros méritos escriturísticos que el comentario de que venimos hablando. No es ese e único, como acabamos de ver, ni será difícil enumerar otros más.

OTROS MÉRITOS ESCRITURÍSTICOS DE BELARMINO.—*Obras especialmente relacionadas con la Biblia; conocimientos escriturísticos manifestados en obras de diverso género.*

22. Como no hacemos una nota bibliográfica, no enumeramos varias monografías y relaciones suyas presentadas a las comisiones bíblicas. Pero recordemos la primera obra suya que salió a luz, la *Institutio linguae hebraicae* (cfr. n. 6), las cuestiones bíblicas antes citadas (n. 7), y la preciosa obrita que en el ocaso de su vida fué fruto de su devoción y bálsamo para los dolores de la agonía, el tan sólido cuanto piadoso comentario a las siete palabras del Señor en la Cruz.

23. Repetidas veces se complace en citar su gramática hebrea, y sabemos que oía con agrado a quien le recordaba su memoria. ¿Qué extraña afición tenía a aquella primogénita entre sus obras? Tal vez era el sereno placer del autodidacto que recordaba sus primeros y definitivos esfuerzos en la adquisición del idioma de los libros santos; como que cada página señalaba un avance en su propia y solitaria formación hebraica. Acaso era la legítima complacencia del profesor que con su libro había logrado infundir en sus discípulos el aliento y la esperanza de penetrar en la temerosa oscuridad de una lengua divina y misteriosa. En este particular es notable el pacto que hizo con uno de sus discípulos, a quien se comprometió a enseñar, y enseñó de hecho, en sólo una semana, a traducir el hebreo con ayuda de diccionario, triunfo que animó a muchos y excitó emulación saludable entre sus alumnos. Quizá era el recuerdo halagador de lo que a su parecer constituía un progreso en el estudio del hebreo, como parece indicarlo claramente aquella frase con que juzga su libro: está escrito «en método más fácil que el de los rabinos». Para apreciar lo que, de ser exacta, significaría esta frase, bástenos recordar que desde el siglo XII hasta el XVII las gramáticas hebreas formaban una impenetrable selva y su estudio se hacía cada vez más imposible; eran indigestos centones de reglas, excepciones y observaciones minuciosas; hasta se llegó a creer ser privilegio concedido a muy pocos el poder penetrar en los secretos y dificilísimos *cánones* del hebreo; eso prescindiendo de las cavilaciones cabalísticas, que pretendían descubrir mil simbólicas y arcanas significaciones en cada una de las consonantes del alefato. Gramática hebrea se decía *diqduq*, es decir, trituración, desmenuzamiento; y aunque todo el mundo ve la exactitud de

esta idea referida al método analítico; entonces, por desgracia, más bien debía referirse al discípulo, que quedaba destrozado y como molido con tanto detalle y minuciosidad.

Las *Instituciones* comprendían dos partes: la analogía y la sintaxis, y fueron repetidas veces editadas. Añadiéronseles en ediciones posteriores un ejercicio sobre el salmo 23 y un diccionario. García Blanco las juzga acremente; mas otros, atendiendo a su mérito relativo, sin dejar de reconocer que en este punto se ha progresado notablemente, por lo que esta gramática ha quedado anticuada, se sienten obligados a reconocer su valor, aunque secundario. Y de todas maneras siempre será menester reconocer que reanimó, si no inició, los estudios hebraicos entre la juventud estudiantil lovaniense.

24. El comentario a las siete palabras es un tratado ascético escriturístico en el que, comenzando por la exposición del sentido literal de cada palabra, ofrece luego al lector diversas aplicaciones y frutos espirituales que de su consideración se deducen. A decir verdad, difícil es encontrar reflexiones más piadosas y sentidas sobre el doloroso testamento del Señor. «Hasta Belarmino—dice el que escribió el prólogo a la edición castellana (1)—, sólo vemos afectuosas *consideraciones* sobre las siete palabras del Señor, un *compendio* de preciosísimas y sublimes enseñanzas, y *un libro* donde pudiéramos meditar y estudiar cuál debe ser la vida, cuáles las obras del verdadero cristiano. Nada de esto falta en nuestro autor, y hay mucho más en su incomparable opúsculo. En él se aprende a morir bien, que es lo que importa; en él se abre paso a paso el camino que nos dirige al término de una buena muerte: la imitación de Cristo, el cumplimiento de las virtudes que nos predica en la cruz, su naturaleza de ellas, el modo de practicarlas y los inconvenientes que han de evitarse para llegar a su consecución».

Si a lo dicho hasta ahora se añade el partido tan grande que en sus obras todas (dogmáticas, de controversia y de ascética) supo sacar de sus ricos conocimientos escriturísticos, se tendrá una idea del cúmulo de conocimientos con que en el cielo de las ciencias bíblicas aparece adornado nuestro Beato.

---

(1) Madrid, 1880.

CONCLUSIÓN

25. Antes de terminar vamos a proponer esta última reflexión. La gloria de Belarmino son, ciertamente, sus tratados de controversia; su nombre, puesto al frente de ellas, fué para muchos protestantes el seudónimo de todo un ejército lanzado al ataque: esfuerzo, amenazas, armas, guerras, todo eso creyeron algunos que significaba Roberto Belarmino, buscando ridículamente la significación y etimología latinas de su nombre: Roberto, *robur;* Belarmino, *bella, arma, minae.* Gran gloria para un guerrero valer ante el enemigo por todo un ejército en campaña. Pero si su buena formación en la Escritura hizo que fuera elegido para la cátedra de controversia, como opina Couderc y G. Desjardins (1), de no haber estado en ella bien formado, quizá nunca hubiera regentado una cátedra contra los protestantes, que sólo reconocían autoridad en la palabra de Dios escrita. Luchador y guerrero, su gloria son sus controversias; esas son las armas con que luchó por la Iglesia. Mas esas armas las templó en las claras aguas de la Escritura, en la fuente de la sabiduría, que es la palabra de Dios.

Fons sapientiae, Verbum Dei.

JUAN DE URRIZA.

---

(1) *Études*, t. 59, p. 680.

«La primera Summa de Ecclesia».

EL AUTOR DE LA SUMA

Del Cardenal Torquemada, O. P., se ha escrito mucho (1); pero no se ha hecho una historia perfecta. El P. Touron, O. P., en el tercer tomo de su *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique*, trazó su vida con bastante minuciosidad; el Dr. Esteban Lederer publicó en alemán la obra laureada *El Cardenal español Juan de Torquemada, su vida y sus escritos*, Friburgo, Herder, 1879. A nosotros, que únicamente pretendemos estudiar la *Summa de Ecclesia* del sabio purpurado, no nos interesan, por ahora, gran cosa las noticias biográficas. Algunas, sin embargo, recordaremos de teólogo tan eminente, por vía de presentación. Servirános de guía la *Histoire des Maitres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* del R. P. Mortier, O. P.

Aunque hay duda sobre el lugar de su nacimiento, la opinión más recibida es que nació en Valladolid, hacia 1384. Diez y seis años contaba al vestir el hábito dominicano. Acompañó en 1417 al P. Fr. Juan de Valladolid que, por mandado de Juan II de Castilla, tuvo que asistir como embajador al Concilio de Constanza. Terminado el Concilio se le destinó al Convento de Santiago de París para leer las Sentencias *pro forma;* en marzo de 1424 recibió el grado de licenciado y el 16 de febrero de 1425 la borla de doctor. Después de su vuelta a España, pretende el P. Manovel, O. P., que explicó Cánones en Salamanca (2); de él no se hace memoria en la Historia de la Universidad Salmantina escrita por Esperabé. Desempeñados los prioratos de los Conventos de Valladolid y de Toledo, el General de la Orden, Bartolomé Texier, le señaló por uno de sus procuradores

(1) Chevallier, *Répertoire des Sources Historiques du Moyen Age*, colum. 4.543, menciona 30 autores que hablan de Torquemada y afirma que éste nació en 1388.

(2) Manovel y Prida: *Discurso inaugural del Curso de 1860 a 1861 en la Universidad de Salamanca.*

para el Concilio de Basilea; y antes de presentarse en dicho Concilio, pasando por Roma, le nombró Maestro del Sacro Palacio el Papa Eugenio IV. Resplandeció por su saber en aquella augusta Asamblea. El segundo domingo de Adviento pronunció un discurso sobre el texto *signa in sole et luna et stellis;* censuró las proposiciones de Agustín de Roma y aprobó las revelaciones de Santa Brígida. Compuso y leyó un tratado en defensa de los derechos de la Santa Sede. Tornó, poco después, sobre el mismo asunto y demostró en otro escrito que los decretos conciliares carecen de eficacia sin la sanción pontificia.

Rudísimas contiendas se libraron entre el Concilio y Eugenio IV. Torquemada defendió con denuedo al Papa y divulgó en su favor las *Flores sententiarum D. Thomae Aquinatis de auctoritate Summi Pontificis*, obra que escribió por orden del Cardenal Cesarini; más tarde publicó una respuesta a los que pretendían otorgar al Concilio el derecho de imponer decretos a la Curia Romana para cercenar abusos; luego una refutación de la tesis que prohibe apelar del Concilio al Papa, y después una contestación a un teólogo del Concilio que imponía al Papa la obligación de jurar obediencia a los derechos tocantes a la continuación de los Concilios y confirmación de elecciones. Por esta época escribió también contra Segovia el libro famoso, que impugnaba la Concepción Inmaculada de María, intitulado *Tractatus de Veritate Conceptionis*, que, en 1547, imprimió el dominico Alberto Duimio de Catharo.

En el Concilio de Ferrara (1438), en que se trató de la unión de griegos y latinos, no figura Torquemada. Tuvo en ese tiempo que ir con el Cardenal de Santa Cruz a Nurenberg para retener en la obediencia del Papa a los príncipes alemanes, o volverlos a ella, lo que afortunadamente se logró. Trasladado el Concilio a Florencia, mantuvo el ilustre dominico los derechos de la Santa Sede en oposición a Besarión que defendió los de la Iglesia griega. Eugenio IV premió el celo y sudores de Fr. Juan de Torquemada concediéndole el capelo cardenalicio en 28 de noviembre de 1439, y el honroso dictado de Defensor de la fe. En el Concilio de Mantua brilló con nuevo esplendor: fué el sostén más fuerte de Pío II, y con su elocuencia ganó el voto del Cardenal Bessarión. Escribe Eubel que tuvo los Obispados de Cádiz (1440), Orense (1442 y 1463), León (1460), Palestrina (1460) y de Sabina (1463). Aunque el Sr. Castro le cuenta, en su Episcopologio Vallisoletano, entre los Abades de la Colegiata de Valladolid, pero no ha encontrado documentos que lo acrediten.

Combatió enérgicamente y obligó a retractarse al Tostado que enseñó

una doctrina nueva y extravagante, según Mariana, que a los indoctos alteraba y a los sabios no gustaba. Ocupóse activamente en la reforma de la Orden dominicana; favoreció el convento de la Minerva de Roma, haciendo que en él se vigorizase la disciplina religiosa y contribuyó a que reflorecíera la observancia en los conventos españoles. En 1450, al decir de Berthier (1), reemprendió la interrumpida construcción de la Iglesia de la Minerva en Roma, embelleció y agrandó el Convento minervitano, y mandó ejecutar en su claustro las pinturas que describió brillantemente en un libro, hoy, por desgracia, perdido. Instituyó una cofradía con el título de la Anunciación, y el cargo de repartir anualmente, el 25 de marzo, dotes a doce jóvenes privadas de recursos. Amparó bajo las alas de su protección a los primeros impresores que se establecieron en Italia, y procuró que viniese a Roma Ulrico Hahn, a quien proporcionó los medios de subsistencia. En 1467 llegaron a la Ciudad Eterna los impresores Schweinham y Pammartz atraídos por las larguezas del Cardenal de San Sixto. El señor Sangrador Vitores asegura que ordenó edificar en Villalón la Iglesia Parroquial de San Miguel (2).

Cargado de días y méritos murió en Roma el 26 de septiembre de 1468 a los ochenta años de edad. Sepultósele en la Capilla de la Anunciación que él había hecho construir en la Iglesia de la Minerva. En el monumento de mármol que guarda sus cenizas se grabó la siguiente inscripción: «Aquí descansa D. Juan de Torquemada, español de nación, Obispo Sabino, Cardenal de San Sixto de la Santa Iglesia Romana, que murió el 26 de setiembre de 1468». Ha dicho un escritor reciente, que el insigne purpurado era «la mentalidad más vigorosa y más acreditada en Europa entre nuestros escritores del siglo XV, cuyas obras forman interminable lista». Hurter asegura que las impresas llegan a 27 y las inéditas a 14. De ellas vamos a examinar la más importante, la *Summa de Ecclesia*. Incítanos a ello poderosamente el siguiente párrafo que traducimos del *Dictionnaire Apologétique*, fascículo XVII, columna 1.440: «Juan de Torquemada, Doctor por la Universidad de París, discute con los galicanos en el Concilio de Basilea (1431): es el primer teólogo que ha compuesto un Tratado de la Iglesia, muchas veces editado en las Escuelas, a causa de su erudición y profundidad; y por otra parte interesante para la historia de las controversias de su tiempo».

---

(1) *L' Eglise de la Minerve a Rome*, págs. 10-11.
(2) *Historia de Valladolid*, II, 399.

II

BIBLIOGRAFÍA DE LA «SUMMA DE ECCLESIA»

Nicolás Antonio y Echard, son las primeras y más autorizadas fuentes de la Bibliografía de la *Summa*. Refiere Echard que en la Biblioteca del Vaticano se conserva la Suma manuscrita, Códices 2.477, 2.578 y 2.901. En la Olivariense existe un *Tractatus de potestate papae et imperatoris*, manuscrito en folio, que, en sentir de N. Antonio, no difiere de aquélla; en el libro 3.º, cap. 14, se lee: «sed etiam in diebus nostris tam in Concilio Constantiensi quam Basileensi vidimus practicatum, quibus interfuimus»; palabras que se hallan en la Summa impresa, v. gr., en la edición Salmantina, pág. 435. Cinco diferentes impresiones menciona el bibliógrafo dominico: Roma, Eucherii Silber aut Frank, 1.489, fol.; Lugduni, Ioan. Trechset et Jodici Badii, 1496 fol., pp. 512; Venetiis, Michael Tramezini, 1561 en 4.º, pp. 823; Salamanca, Juan Mariano Terranova, 1560 fol. El 2.º y 3.º libro en la *Biblioteca Pontificia*, de Roccaberti, Roma, Buagni, 1697, fol. Tom. XIII (1). Todas las hemos examinado y las describiremos con alguna minuciosidad. También daremos cuenta de las nuevas reimpresiones de parte de la Summa.

1. La primera edición incunable de 1489 es como sigue: Cinco hojas preliminares sin numerar: la 1.ª y recto de la 2.ª en blanco; vuelto de ésta: ☐ Incipiunt Capitula huius Primi Libri. Se acaba así en el recto de la 5.ª hoja Finiunt Rubrice Capitulor. huius | Sūme de papali potestate Reuerendissimi dn̄i. dn̄i. Jo. de Turrecrema=|| ta Cardinalis Sancti Sixti vulgari | ternuncupati. En el reverso de la misma: ☐ Hieronymus Scoptius Senensis Episcopus Suanensis lectori. S. P. D. | Folio de 375 × 244 mm.—Texto sin páginas—a dos columnas de 62 líneas, letra gótica nitidísima—Siglas ortográficas—Alineación esmerada—sin apartes pero con calderones—hermoso papel, sin capitales, aunque con lugar para ellas.—No hay signatura, ni adornos tipográficos. Al fin: ☐ Hec Summa Reuerendissimi patris et. dn̄i. do | mini Jo. de Turrecremata Sancte Romane ec | clesie titu-

(1) Vigil en *La Orden de Predicadores*, pág. 388 copia a Echard e incurriendo en equivocaciones: En la edición veneciana pone 1501 en vez de 1561; habla de otra edición de Roma en 1697; son los dos libros impresos en la Biblioteca de Rocaberti, en 1698.

li Sancte Marie in Transtiberim pre | sbyteri Cardinali Sancti Sixti vulgariter nun | cupati: contra Ecclesie et primatus apostoli Petri aduersarios intitulata: ac per Eucehriū Sil= || ber al's Franck natione Alemanum maximo cū ingenio ac maturitate Rome impressa ab Anno | nostre salutis. M. CCCC.lxxzix. Yndictione. Vij. | Die V̄o Lune. *XXVij.* mensis Aprilis Pontificatus Sanctissimi in Xpo patris et dñi nostri do- |mi= | ni Ynocentij pape Octaui Anno Quinto: finit feliciter. | Registrum in alterum folium. Finis.

El autor en el Prefacio dice que con el auxilio del Señor terminó este libro, que juzga se debe llamar Suma contra los enemigos de la Iglesia y Primado de San Pedro: ofrécelo al Papa entonces reinante Nicolás V para que lo enmiende y corrija. En la peroración advierte que pudo acabarlo a pesar de hallarse fatigado de muchos trabajos y enfermedades. El Obispo Suanense, en la carta al lector, le avisa que se estampó la obra a expensas de Inocencio VIII, y merced a los trabajos de Juan (Monissarto) Obispo Tornacense y Maestro del palacio pontificio. Vimos este incunable en la Biblioteca de Vittorio Emmanuele de Roma, lleva la signatura 70. 3. G. 20. y el sello: Ex Bibliotheca majori Coll. Rom. Societ, Jesu. Describe otro ejemplar de la misma edición, el *Catalogus Historico-criticus Romanorum editionum saeculi XV. Romae* 1783, núm. MCCCCLXXXIX.

2. Sume de ecclesia domini Joannis de Turrecremata: Cardinalis sancti Sixti | vulgo nuncupati repertoriu seu tabula alphabetica. En 4.° mayor de 258 × 190 mm. Siete hojas preliminares sin paginar. Portada. Vuelto: Illustri sane atq; apprime docto longeq; honorando viro dño. suo dño. Ludouico Pot Torna | censi epo dignissimo Jodoc' Bade' Ascesius cu omi modestia ac veneratoe felicitate dicit... Ex Lugduno anno salutis nostrae MCCCCXCVI die vero XX Septembris. Tabula alphabetica.—In Summam de Ecclesia Prologus. Texto, 270 hojas sin paginar—a dos columnas de 55 líneas—letra gótica preciosa—alineación esmerada—Siglas ortográficas abundantes que hacen difícil la lectura—ladillos—título del margen superior: Summe de ecclesia Liber... Cap.—Lugar en los capítulos para las capitales.—Papel e impresión buenos.—Signatura: a-2,^{8} i^{6} A-H^{8}, I,^{10}. Finaliza: hec Summa reueredi patris dñi. | dñi. Joh. de Turrecremata Sancte Romane ec | clesie tituli scte. Marie in Trastyberim pbri. | cardinalis sancti Sixti vulgariter nucupati contra ecclesie et p'matus apostoli Petri ad=| uersarios intitulata: ac per. M. Joannem Trecsel alemanu: Lugduni diligetissime im | pressa: Anno nostre salutis. MccccXcVI. die | vero. XX. mensis Septembris: ad omnipotetis dei gloriam feliciter claudit Registrum operis huius. Divisa del impresor: doble cruz en fondo negro y en la parte in-

ferior el anagrama del impresor. (Roma, Bib. Nazionale, 70, 3, C. 24). El insigne Dr. D. Francisco García Romero en su *Catálogo de los incunables existentes en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia* (Madrid, 1921), hizo una cumplida descripción del ejemplar que allí se guarda: Número 162, incunable 95.

3. (Adornito tipográfico). Ioannis Tur | riscrematae San | ctae Romanae Ecclesiae Presbyteri Cardinalis Sancti | Sixti Summae Ecclesiasticae | Libri Quatour | $*^{*}_{*}$ | Cum Indice copiosissimo atq; locupletissimo (Divisa del impresor: Flor de lis, coronada con el anagrama de Jesús y encerrada en un óvalo sostenido por tenantes y esta leyenda: Sub Timore Sanctissimi Nominis Tui Laboramus) Salmanticae, | Apud Ioannem Mariam a Terranoua. | Expensis Ioannis Moreni, | M. D. LX. Folio de 291 × 204 mm. Preliminares: 14 m. s. f. Portada: Vuelto: Facultad del Consejo, Toledo, 10 de marzo de 1560.—Juan Torquemada a su hermano Agustín (parientes del autor). Juan María Terranova a los estudiosos.—Hoja en blanco.—Indice alfabético de cosas.=Texto 1-614^{v}. pp.—a dos columnas—reclamos—siglas ortográficas—ladillos—números en el margen—calderones, sin apartes—letra redonda de transición, papel e impresión buenos. El título precede al número del capítulo y cada uno de estos lleva un sumario. Signo $*^{4}$, $**^{10}$ A—Pp^{8}, Qq^{6}. Colofón: Huius Summae Longe Reve- | rendi patris & domini domini Ioha. de Turrecremata, | Sanctae Romanae ecclesiae tituli Sanctae Mariae in Tras | tyberim presbyteri cardinalis Sancti Sixti vul | gariter nuncupati, contra ecclesiae & pri | matus Apostoli Petri aduersarios | intitulata. Finis. |

Es reproducción de la primera impresión de Roma; el impresor asegura que hizo lo posible para que la obra saliera correcta y elegante. Aunque no puede llamarse rara la edición, pero los ejemplares de ella no abundan. El que manejamos nosotros pertenece a la Biblioteca del Colegio de Chamartín. Signatura, 7-5-14.

4. Summa de Ecclesia | D. Ioan. De Turrecremata | Tituli Sancti Sixti presbyteri Cardinalis, | *Una Cum Eiusdem Apparatu,* | *nunc primum in lucem edito, super decreto Papae Eugenij* | *IIII. in Concilio Florentino de Unione Grae* | corum emanato, | Semper quidem, sed his potissimum temporibus, | perquam utilis, & necessaria, | *Cum Indice Copiosissimo* | *per ordinem Alphabeticum ducto.* | (Adornito tipográfico.) (Divisa del impresor: medallón con una sibila: a los lados, en sentido vertical, un dístico) *Cum Priuilegio Summi Pont. Pij. IIII. et Illustriss.* | *Senatus Veneti ad annos XV.*

En 4.º de 204 × 153 mm. Preliminares: 12 M. s. f. Portada, Vuelto bl. Privilegio pontificio para imprimirla por diez años.—Licencia del Consejo: 3 de Febrero 1560.—Dedicatoria del Cardenal Vitellio a Pío IV.—Indice alfabético.=Texto 1-412 folios—a línea tirada—reclamos—ladillos—siglas ortográficas—sin apartes—tipos pequeños, redondos, claros—iniciales de adorno al principio de los libros — papel fuerte — impresión buena. Sign. a-i^{4}, A-Ecc^{8}, Fss^{4}. Colofón: Venetiis, apud Michaelem | Tramezinum. MDLXI.

Dice el Cardenal Vitellio que por haberse hecho muy rara la obra se imprime de nuevo; prueba manifiesta de que no tenía noticia de la edición salmantina de 1560. Esta impresión veneciana se hizo de la romana; se extendió por todas partes y es la que comúnmente se cita. Hemos visto ejemplares en varias bibliotecas nacionales y extranjeras; el descrito se halla en la biblioteca del Convento de San Carlos, ad quatuor fontes de Roma: 57-3.

5. Bibliotheca Maxima | Pontificia | In Qua | Authores melioris notae qui hactenus pro Sancta Romana Sede, | tum Theologice, tum Canonice scripserunt, | fere omnes continentur. | Promovente, Atque Suppeditante | Illustris. Et Excellentis. D. | D. Fr. Ioanne Thomae | De Rocaberti | Prelato domestico assistente Sacro Solio, ab Innocentio XI, Archiepiscopo Valentino: | olim in eiusdem Urbis Uniuersitate S. Theologiae Primario Professore, Ordinis | Praedicatorum in Prouincia Aragoniae Prouinciali, postmodum | totius Religionis Generali Magistro; Semel, atque iterum | Valentini Regni Prorege, & in praesentia | Hispaniarum Inquisitore | Generali. | Sanctiss.^{mo} In Christo Patri | Innocentio XII. | Divina Providentia Pontif: Max: | Dicata. | Tomus XIII. | Romae, M. DC. XCVIII. | Ex Typographia Ioannis Francisci Buagni. | (línea) Superiorum Permissu.

Folio de 359×237 mm. Texto 1-611 págs. a dos columnas—reclamos—ladillos—números en el margen.—Iniciales de adorno al comenzar los libros y marmoletes al terminarse—caracteres romanos—papel e impresión hermosos—Insértanse dos partes de la Summa de Ecclesia y antes se traza un breve bosquejo biográfico de su autor. Summae De Potestate Papali Liber Secundus. Págs. 283-472. Liber Tertius De Conciliis. Págs. 473-574. Transcríbense de la edición veneciana, y a veces se incurre en algunos ligeros descuidos.

6. De Plenitvdine | Potestatis Romani Pontificis | In Ecclesia Dei | Opvscvlvm | Ex Operibvs Jo. De Tvrrecremata | Ordinis Praedicatorum S. R. E. C. | A Fr. Ioanne Thoma Ghilardi | Eiusdem Ordinis Episcopo

Montisregalis | Depromptvm | (Viñeta) Tavrini | Apvd Petrvm E. Hyacinthi Marietti | Tipographvm Pontificivm | MDCCCLXX.

En 4.° de 196×130 mm. Preliminares: Dos hs. s. f. Portada, vuelto bl.—Prólogo del editor.=Texto 1-97 a línea tirada—letra romana—papel e impresión buenos—6 pliegos cuaternos.=Indice 99-100.

Intenta monseñor Ghilardi responder a un opúsculo que discutía la potestad del Papa. Entresaca para eso del tomo XIII de la Biblioteca Pontificia de Rocaberti 15 capítulos del tenor siguiente: El Papa tiene la plenitud de la potestad espiritual. El sólo la posee. La jurisdicción de los Obispos se deriva inmediata o mediatamente del Pontífice, etc. Limítase el editor a transcribir meramente el texto sin añadir notas o aclaraciones según exige la crítica moderna. No indica a qué capítulo de la Biblioteca corresponden los de su libro y reproduce los textos apócrifos sin advertencia alguna.

7. De Inerrantia | Romani Pontificis | Ex Cathedra Definientis | Suffragivm | Praeclarissimi Card. Jo. Tvrrecremata O. PP. | Legati Pontificii Ad Concilivm Basileense | Deinde Ad Concilivm Florentinvm | Latinorvm Oratoris | Ex Avreo Illivs Opere Summa De Potestate Papali | Depromptvm | Et Rev. Patribvs Concilii Vaticani Exhibitvm | (armas pontificias) Tavrini | Apvd Petrvm H. F. Marietti | Typographvm Pontificivm | MDCCCLXX.

En 4.° de 221 × 145 mm. Portada, vuelto 61. Texto 42 págs., a línea tirada, pocos apartes, buena impresión y papel. Contiene cuatro capítulos tomados de la Biblioteca Pontificia de Rocaberti, tomo XIII: 1.° El juicio de la Sede Apostólica no puede errar en las cosas de la fe y salvación. 2.° Se prueba por razones ese privilegio. 3.° Objeciones contra la infalibilidad del Papa y perpetuidad de la fe en la Iglesia Romana. 4.° Se desatan las objeciones. El libro no lleva prólogo, ni notas, ni advertencias, ni índice (1).

---

(1) En el libro intitulado: *De Constitutione Monarchica Ecclesiae et de Infallibilitate Romani Pontificis juxta D. Thomam Aquinatem Ejusque Scholam in Ordine Praedicatorum* per F. Raimundum Bianchi, Romae 1870, se copian varios trozos de la Suma de Torquemada.

III

EXAMEN DE LA SUMMA

Divide el esclarecido autor la Summa en cuatro libros; el primero trata de la Iglesia Universal; el segundo de la Romana y del Primado de su Pontífice; el tercero de los Concilios Universales; el cuarto de los cismáticos y herejes. Los libros se distribuyen en capítulos; así el primero comprende 101; 116 el segundo; 69 el tercero y el cuarto 38. Abarca casi todas las materias que ahora suelen incluírse en el Tratado de *Ecclesia*. Nombre de la Iglesia, propiedades (una, santa, católica, apostólica) indefectibilidad, origen en Abel, necesidad para salvarse, jerarquía, primado en Pedro y sus sucesores, su plenitud de potestad en el Papa, infalibilidad en las cosas de fe, jurisdicción en lo temporal, convocación, autoridad y utilidad de los Concilios, presidencia de los mismos, confirmación por el Pontífice, ilicitud de apelar del Vicario de Cristo al Concilio Universal, noción del cisma y herejía, diferencia, penas, antiguas herejías condenadas en la Iglesia. Toca también muchas cuestiones que hoy se ven desterradas de dicho tratado: v. gr., el capítulo 33 del primer libro dice: «Se asignan las razones por las cuales la Iglesia se denomina nave, casa, ciudad, ejército armado en campamento»; el capítulo 27 del libro 2.° se intitula: «Que el Papa es, en algún sentido, esposo de la Iglesia Universal»; el 80 del primero: «Los señores Cardenales de la Santa Iglesia Romana están en estado de perfección». En cambio o no habla o lo hace como de pasada de la institución de la Iglesia por Cristo, fin de la misma, visibilidad, notas, Obispos y sus prerrogativas, Iglesia como sociedad y relaciones con los estados católicos y no católicos.

El método que observa es el siguiente: Expone por conclusiones en un capítulo la doctrina; en el siguiente o siguientes presenta las objeciones contra la doctrina expuesta; y en los restantes se aplica a resolver dichas objeciones. Hace notar con razón el egregio Cardenal que saca sus pruebas de los tesoros del Señor, esto es, de la Sagrada Escritura interpretada por los Santos Padres o por profesores de Teología. Con frecuencia asimismo se inspira en el Derecho Canónico y enseñanzas de los canonistas. En cuanto a su estilo, bueno será que le oigamos: «Escribimos, dice, en estilo rudo siguiendo la costumbre de la Escuela; pues, según se expresa San Agustín contra el maniqueo, se ha de convencer la vanidad de las he-

rejías no con lenguaje pulido y rebuscado, sino con la manifestación de las cosas.»

Enciérrase en esta obra una mina y un venero copiosísimo de testimonios escriturarios y patrísticos. ¡Lástima que no los explique y desenvuelva señalando bien su fuerza probativa! Quiere demostrar que la Iglesia es santa, esto es, libre de toda inmundicia, perfecta y totalmente inmaculada, y procede del modo siguiente: Su esposo, Cristo, es el más hermoso de los hijos de los hombres y el Santo de los Santos; y así tiene una esposa santa, pues dice en el Levítico 2: sed santos porque yo lo soy; y en el Cantar de los Cantares, dirigiéndose a la Iglesia: Toda hermosa eres, amiga mía, y no hay en ti mancha; y el Apóstol escribe: El templo de Dios, que sois vosotros, es santo (I. Cor. 3). No añade aclaración alguna, ni nada que signifique por cuál razón y cómo se deben aplicar esos testimonios a la sociedad cristiana. A textos tomados en sentido acomodaticio concede a veces un valor de que carecen. La Iglesia es Virgen como lo atestiguan las frases de los profetas en que se le llama Virgo Filia Sion, Virgo Israel, y es también esposa de Cristo según de ella se escribe: Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tuae (pág. 127). No estaría de más, en ciertas ocasiones, mayor discernimiento sobre la autoridad de los Padres: «San Pedro es cabeza de la Iglesia, porque el *tu vocaberis cephas*, según Anacleto e Isidoro se interpreta *caput*.»

Conoce perfectamente los teólogos antiguos y a sus tiempos menciona a Santo Tomás, San Buenaventura, el maestro de las Sentencias, Alberto Magno, Alejandro de Alés, Hugo de San Víctor, el Paludano, el Gandavense, Pedro de Tarantasia, Alvaro Pelagio y Herveo; entre los intérpretes, principalmente a Nicolás de Lira. Como fautores de errores y herejías recuerda a Ockam, Marsilio de Padua, Juan Huss, Juan de Janduno, Wicleff; alaba a Eusebio de Cesarea como egregio historiador y aduce varias veces la autoridad de Aristóteles y alguna la de Cicerón. Resplandece por su claridad y desata en general felizmente los argumentos de los adversarios; su raciocinio comúnmente es vigoroso. Con la sencilla credulidad de su época no titubea en admitir la fábula del *¿quo vadis?* de Cristo a San Pedro al huir de Roma, citada por San Ambrosio, pero sacada de documentos apócrifos, la caída del papa Marcelino que ofreció incienso a los ídolos, la amputación que de su pólice ejecutó San Marcos para no ser Obispo, la donación de Constantino a San Silvestre; y acepta como legítimos los libros espúreos del seudo-Dionisio Areopagita, el de *Fide ad Petrum* de San Agustín, el *Quicumque* de San Atanasio, las cartas de San

Marcelo a los Obispos de Antioquía, de San Dionisio a Severo y otras muchas falsas decretales.

IV

SENTENCIAS CÉLEBRES DE TORQUEMADA

1.ª San Pedro recibió inmediatamente la jurisdicción de Cristo; los otros Apóstoles no la recibieron sino por medio de San Pedro (Libro II, capítulo 54).

Sabido es que esta misma sentencia defendió Laínez en el Concilio Tridentino. De ella forma Grisar (Jacobi Laínez.., *Disputationes Tridentinae* I, 51) el siguiente juicio aplicable a Torquemada en un todo. «Hoy con justicia prevalece la sentencia contraria; sin embargo la de Laínez de ninguna suerte puede llamarse singular; y se ha de advertir que no necesita de esta opinión para sostener que la jurisdicción episcopal se deriva del Romano Pontífice.»

2.ª Toda la potestad de jurisdicción de los Obispos se deriva, por lo común, del Papa. (Ibid.)

No poco se ha litigado sobre esta sentencia: el Dr. Lederer la reputa como contraria a una afirmación del Vaticano en la Constitución dogmática de *Ecclesia Christi*, cap. 3. Schwane descubre en ella el sistema denominado *papalismo o curialismo* y la juzga opuesta al Concilio Vaticano, el cual llama potestad ordinaria e inmediata a la potestad episcopal (1). El P. Langhorst S. J. (*Stimmen aus Maria-Laach*, XVII, pág. 452), por el contrario, asegura que el 2.º libro de la Suma puede servir de bello comentario a la Constitución del Vaticano, y contesta a las afirmaciones de Lederer y Schwane, diciendo que no quiere Torquemada significar otra cosa sino que el Obispo recibe del Papa inmediata y directamente la jurisdicción, y que, al recibirla, obtiene el principado eclesiástico y puede ejercer la potestad ordinaria e inmediata en su diócesis. Laínez sostuvo en Trento contra varios Obispos españoles la misma tesis que Torquemada; y a juicio de Suárez, si se esclarecen bien los conceptos, apenas puede haber discusión en esta materia, sino es, acaso, en el modo de hablar. (De Poenit. disp. 25).

3.ª El Papa Honorio era inocente; los orientales (el 6.º Concilio Ecu-

(1) *Histoire des Dogmes...* tom. V. pág. 371.

ménico), engañados por una falsa y siniestra información, le condenaron como hereje (Lib. II, cap. 93).

Turmel, al recordar esta explicación del dominico vallisoletano, se expresa en esta forma (*Histoire de la Théologie positive*, p. 319): «Torquemada dió esta solución al caso de Honorio. Se le condenó siendo inocente; el sexto Concilio Ecuménico infalible en las cuestiones de doctrina se equivocó en la cuestión de hecho. Los jansenistas se aprovecharon de esta teoría que a Belarmino le pareció plausible.» Quiérese, sin duda significar aquí que el Cardenal alude a hechos dogmáticos en los que se guarecieron, como en un formidable reducto, los secuaces de Jansenio. No es exacto. Veáse lo que a este propósito escribe Pesch (*Compendium Theologiae Dogmaticae*, I, 253): «Hay que confesar paladinamente que Belarmino se expresó con alguna impropiedad; debió decir que el Concilio, en cuanto aprobado por el Papa, condenó a Honorio por su negligencia en reformar la herejía. Respecto a lo demás, bien puede el Concilio engañarse por falsos rumores, pues aquí no se trata de ningún hecho dogmático.»

4.ª El Papa, en el caso en que incurra en herejía aun solamente oculta, queda fuera de la Iglesia; y por tanto puede ésta declararle destituído por derecho divino y deponerle si rehusa someterse (Lib. IV, Pars. II, Cap. XX).

Belarmino no aprueba esa sentencia porque se funda en la opinión de que el hereje oculto no pertenece a la Iglesia, lo que reputa falso, y porque la jurisdicción la concede Dios al Pontífice por obra de los hombres y debe quitársela por ese mismo medio (*De Romano Pontífice*. Lib. II. cap. XXX).

5.ª El Romano Pontífice no tiene regular o directamente tan perfecta potestad en lo temporal como en lo espiritual; sin embargo, tiene por derecho propio toda aquella que necesita para la conservación de lo espiritual, dirección de los fieles en el negocio de la salvación eterna, corrección de los pecadores y conservación de la paz en el pueblo cristiano (Lib. II, Cap. 114).

El Dr. Molitor (*Die Decretale*. Per venerabilem. Munster, 1876 pag. 168) piensa que en esta proposición se halla expresada la teoría del poder indirecto del Pontífice in saecularia según después la propusieron Belarmino, Molina, Soto y Vitoria. A nosotros nos complace más en este punto la sentencia del Dr. Lederer, que dice: «Torquemada no expuso el sistema del poder indirecto in saecularia del Papa con la mesura ni con la claridad de Belarmino (pág. 205). Buena demostración de ello pueden ser

estas dos proposiciones del Cardenal que miraron con horror los galicanos: «El Papa puede no sólo refrenar mediante censura eclesiástica a los príncipes seglares que traspasen el uso de su jurisdicción, sino también deponerlos cuando lo descuiden notablemente». «Puede asimismo excomulgarlos, y si son contumaces absolver a sus súbditos del juramento de fidelidad». (Ibid.)

6.ª Los Apóstoles antes que Obispos fueron Cardenales; la dignidad cardenalicia proviene de Cristo (lib. I, cap. 80).

El P. Domingo Soto se congratula de que el sabio Cardenal defienda con tanto empeño su estado; pero demuestra claramente que la institución cardenalicia es de origen eclesiástico (*In Quart. Sent.* Dist. 24, Quaest. 2, art. 4).

Terminaremos con una observación de Lederer exacta en su primera parte y no exenta de cierta verosimilitud en la segunda: «Torquemada habla con tal claridad sobre la infalibilidad del Papa en materias de fe, que es muy creíble que en la definición vaticanista de 1870 se le haya tenido presente» (p. 239).

V

ESTIMA DE LA SUMMA ENTRE LOS TEÓLOGOS

A la Suma de Torquemada se le ha tenido siempre en grande estima en el campo de la Teología Católica. No hay sino recorrer las citas que de ella hacen los próceres de la Teología. Vitoria, el célebre restaurador de la ciencia teológica, invoca repetidamente la Suma y a su autor llama *defensor vehementísimo de la autoridad pontificia* (Relección de la Potestad del Papa y del Concilio). Cuatro veces alega la obra del Cardenal el Padre Laínez en la *Disputa sobre el origen de la jurisdicción episcopal*, y una de las veces con este elogio: «Torquemada habla a menudo de que la citada jurisdicción se deriva del Papa y responde a todas las objeciones de los contrarios». (*Disputationes Tridentinae*, I. 139). Domingo Soto, al discrepar del eximio cardenal en el origen de la dignidad cardenalicia, no lo hace sin llamarle doctísimo (In Quart. Sent. Dist. 24, Quart. 2, art. 4). A Cayetano y Torquemada apellida Cano en su *De locis* (lib. 5, cap. 5) *auctores nobilissimi*, mantenedores del dictamen de que los dogmas decretados en los Concilios no adquieren firmeza hasta que los sanciona la Santa Sede. Belarmino, en su prefacio de la *Controversia de Romano Pontifice*,

lo cuenta el primero entre los siete escritores españoles defensores del Papa, copia de Torquemada la 22.ª prerrogativa de S. Pedro, propone como aceptable la explicación que da aquél del caso de Honorio y le cita con aprecio en otras varias ocasiones. Suárez en el *De Primatu Summi Pontificis*, liber 3 *Defensionis Fidei Catholicae* juzga que se ha de preferir a otras la sentencia de Torquemada sobre el modo de explicar la apelación de S. Pablo al César, y en el tratado *De Fide* le menciona y sigue en la opinión de que los herejes ocultos no pertenecen a la Iglesia. No se olvida tampoco Vázquez del purpurado dominico; y en la 3.ª parte disp. 242, cap. III, analiza con diligencia y minuciosidad su parecer acerca del Cardenalato y las diversas razones en que lo apoya. Más de 15 veces alude el P. Báñez en la 2.ª 2.ae, quaest. I, al Cardenal de San Sixto; recomienda el estudio de su Suma en cada una de las propiedades de la Iglesia, y aunque en alguna ocasión le combate, pero frecuentemente le sigue; v. gr., en su opinión de que el Papa, como persona privada, puede errar y ser hereje, y en la de que los Concilios presididos por legados pontificios, nada definen sin consultar primero al Romano Pontífice.

En el Concilio Tridentino resonó el título de la *Summa de Ecclesia*. Ya hemos visto que Laínez la recordó repetidamente. No fué el único. Refiere Pallavicino (Lib. XVIII) que el Obispo de León, Sr. Cuesta, la adujo en favor de su dictamen de que el Obispo recibía del Papa la jurisdicción plena y perfecta; y que el Prelado de Città di Castelli, monseñor Bonelli, abogó por la misma idea trayendo dos pasajes del mencionado libro.

No se ha desvanecido la autoridad de la Suma en los tiempos modernos. Vésela mencionada con elogio en la actual literatura teológica. Schwane comienza así el párrafo 118 del tomo V de la «Historia de los Dogmas»: La obra teológica más importante y digna de consideración, en la segunda mitad del siglo XV, es la Summa de Ecclesia del Cardenal Juan de Torquemada, que hemos citado con frecuencia». En la *Théologie de Bellarmin* después de sacar a plaza el P. Serviere las discrepancias entre católicos y protestantes sobre la constitución y caracteres de la Iglesia, añade: «Todo ello se trata larga y doctamente en la Summa de Ecclesia de Torquemada». «Difusa y doctísimamente, a juicio de Zigliara *(Propaedeutica ad Sacram Theologiam* [5], pág. 401) discute Juan de Torquemada la potestad de jurisdicción en la Iglesia». Hurter advierte (*Nomenclator* [3] II, 80) que los libros 2.º y 3.º de la Suma pasaron a la Biblioteca Pontificia de Rocaberti por constituír un rico arsenal de armas en defensa del Papa. En el artículo *Eglise* del *Dictionnaire de Théologie Catholique* escribe su

autor, E. Dublanchs: «Los teólogos católicos, después del Concilio de Constanza, toman con empeño la defensa de la autoridad pontificia, notablemente Torquemada, en su Suma, aquí tantas veces mencionada». En el 2.º tomo de *Revelatione per Ecclesiam proposita* del P. Garrigou-Lagrange, leemos este sustancioso encomio: «Torquemada, eximio teólogo y apologista que escribió la primera y egregia Suma de la Iglesia» (página 482). Tanquerey en su *Synopsis Theologiae* [16], t. II, pág. 30, escribe: «Es Juan de Torquemada autor de la *Summa Ecclesiae*, rica panoplia de armas para defender los derechos pontificios». Sirvan de corona a este ramillete de alabanzas las palabras con que empieza su artículo el P. Langhorst: «Torquemada es, a no dudarlo, uno de los más distinguidos campeones de la autoridad pontificia: su profunda sabiduría, penetrante intuición y varonil energía le hacen ocupar un puesto señaladísimo en las contiendas eclesiásticas del siglo XV. Su obra primordial es la Suma: compúsola hacia 1450; y en ella desenvuelve minuciosa y magistralmente todo el sistema de la potestad eclesiástica.

VI

DETRACTORES Y ENEMIGOS DEL CARDENAL

Forma Dupin en la *Histoire de l'Eglise* (t. XXIV, págs. 339 etc.) un juicio del Cardenal Torquemada, en que se traduce al punto la escasa simpatía que le profesaba: «Hábil en la escolástica y derecho canónico, dice, conocía perfectamente sus sutilezas, de las que echaba mano con harta facilidad; en su estilo no se descubre elevación alguna; rezuma la barbarie y sequedad de escolásticos y canonistas. Sostuvo la superioridad del Papa sobre el Concilio.»

Responderemos que si por sutil entiende Dupin que no raciocina con solidez, sobre todo, en las cuestiones importantes, se niega rotundamente; si quiere significar que en la interpretación de algunos textos o aplicación de algunas figuras del Viejo al Nuevo Testamento es, a veces, alambicado, se lo concedemos; pero eso no destruye el nervio principal de su argumentación. De su estilo ya confiesa el ilustre autor que es rudo; hemos de advertir, sin embargo, que agrada por su sencillez, naturalidad y espontaneidad. Defiende la superioridad del Papa sobre el Concilio; y precisa-

mente por esa defensa añaden un rico florón a su corona de gloria la fe y la justicia.

El protestante Roberto Coco, en su *Censura quorumdam Scriptorum*... Londini, 1614, echa en rostro a Torquemada que se vale de las falsas decretales de los Papas en confirmación de sus tesis.

Contestaremos con las palabras de Grisar: «Aunque según el uso de aquellos tiempos, en que la ciencia crítica se conocía menos que ahora, alega muchos testimonios apócrifos, no por eso se disminuye el peso de su argumentación; pues alega juntamente otros testimonios verdaderos y la doctrina contenida en aquéllos, refleja la de anteriores épocas; por lo demás, los raciocinios de sus adversarios abundaban de las mismas falsas alegaciones.»

Pero en donde se le impugna con cierta acrimonia es en la *Defensio declarationis conventus Cleri Gallicani* de Bossuet. Reproduciremos brevemente las tres principales acusaciones que se le dirigen.

1.ª Según Torquemada, el Papa puede definir solemnemente un error. Sabemos que el Cardenal es inconstante en sus opiniones y que en otra parte habla de otra manera. Poco importa, y no queremos tomarnos el trabajo de conciliar sus dichos contradictorios. Tal inconstancia arguye en nuestro favor (1).

Satisfaremos a la acusación diciendo que el mismo autor de la Defensa poco antes la deshace (2). Al discutir el insigne Cardenal si el Papa puede definir solemnemente un error en la fe, ofrece dos soluciones; primera: algunos sostienen que eso no puede permitir la providencia divina; segunda: Torquemada juzga más probable que puede acaecer; pero que el Pontífice, al creer en el error herético para definirlo, deja *ipso facto* de pertenecer a la Iglesia y, por tanto, de ser Sumo Pontífice. De esta suerte se armonizan la infalibilidad pontificia por un lado y la definición solemne de un error en la fe por otro. Injusto es, por tanto, llamarle inconstante en sus opiniones. Se podrá refutar tal conciliación y convertir en polvo su raciocinio, pero de ahí no se deducirá su inconstancia, sino la inconsistencia de su discurso e improbabilidad de su opinión.

2.ª La segunda acusación se reduce a lo siguiente: En desacuerdo el Papa y todo el Concilio sobre la definición de una verdad concede Tor-

---

(1) *Œuvres de Bossuet*... A Versailles, 1818, t. XXXIII, cap. II, página 538.

(2) *Ibid.*, pág. 537.

quemada que es superior el Concilio en el juicio discretivo, por el que se discierne lo verdadero de lo falso, aunque no en la potestad y jurisdicción. Pero la definición se funda en el juicio discretivo por el que se distingue lo verdadero; y, si en la definición es infalible el Pontífice Romano, tiene que serlo necesariamente en el juicio discretivo (1).

No negaremos que encierran cierta oscuridad las palabras del Cardenal como lo proclama Melchor Cano.

Nótese sin embargo: 1.º, que en esa discrepancia entre el Papa y Concilio no quiere que se decida nada conciliarmente hasta venir a un acuerdo; 2.º, que lo que ahí parece significar el Cardenal es, según Belarmino, que el Pontífice debe hacer lo que pueda consultando a unos y a otros para esclarecer el punto de que se trata. Prescinde de la definición pontificia; si a ésta se procediera, entonces el Papa, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo, sería realmente superior en el juicio discretivo a todo el Concilio.

3.ª Otra inculpación se le hace. En sentir de Torquemada, el Papa puede deponer al Príncipe laico y al Prelado eclesiástico; a aquél únicamente con justa y razonable causa; a éste sin ella porque no es señor sino procurador; y el superior administrador puede destituír a los inferiores; y vale lo que hace, aunque peque. Doctrina falsa e imperita por lo que mira a los Obispos; inútil en lo que toca a los Reyes; pues según los principios de Torquemada a éstos puede destituír el Papa cuando juzgue que conviene al fin de la Iglesia (2).

Ante todo, observamos que el ilustre Cardenal no hace aquí otra cosa que exponer la opinión del Paludano: óigasele: «Esta proposición declara así el Señor Pedro de Palude en su libro de la potestad eclesiástica...» Verdad es que parece aprobarla, y en este sentido puede decirse suya. La palabra procurador es impropia; son verdaderos señores y príncipes los Obispos en sus diócesis, aunque bajo la autoridad del Papa, como sostiene Torquemada, según lo probó Laínez en sus Disputas Tridentinas. En lo demás, la Doctrina nada tiene de censurable por lo que concierne a los Obispos; ni es inútil respecto de los Reyes; pues aunque sea el Pontífice quien juzgue sobre la conveniencia o inconveniencia de la destitución, puede ciertamente no existir causa para deponerlos; y sin causa la destitución es inválida. Ni queremos dejar de advertir que esta opinión de la de-

---

(1) *Ibid.*, cap. I, pág. 529.

(2) *Œuvres de Bossuet...* A Versailles, 1871, com. XXXI, 211.

posición de los Reyes, floreciente en tiempos antiguos, quedó más tarde antiguada y relegada al panteón del olvido.

Finalmente, observaremos que el *Anotador* de la *Defensio Declarationis Conventus Cleri Gallicani* pinta al sabio dominico con estos trazos: «Juan de Turrecremata o Torquemado (sic), llamado así del pueblecillo de Castilla la Vieja en donde había nacido, apenas conoció igual en la sutileza escolástica; su manera de decir era áspera, o mejor, férrea y casi bárbara; muy entendido en el actual derecho canónico, pero poco docto en la antigua disciplina de la Iglesia y en la doctrina de los Padres» *(Œuvres de Bossuet.*, Versailles, 1818. tom. XXXIII, 529).

Salta a los ojos que el Anotador se inspiró en Dupin para hacer esa caricatura, más bien que retrato, del Cardenal de San Sixto. Al deshacer las acusaciones de aquél deshicimos la de éste. Añadiremos solamente que es inexacto que Torquemada fuera poco docto en la antigua disciplina y doctrina de los Padres. Costumbre fué de ciertos escritores del siglo XVIII tachar de poco doctos a los que usaron de las falsas decretales y de algunos autores apócrifos; pero ya hemos indicado que eso hay que achacar a la épôca en que vivían. Por lo demás, la erudición inmensa del Cardenal en toda clase de ciencias eclesiásticas resplandece, según dijimos, en cada página de la *Summa de Ecclesia.*

A. Pérez Goyena.

LA VIDA DE SANTA HELIA

¿UN TRATADO PRISCILIANISTA CONTRA EL MATRIMONIO?

El P. Antolín publicó en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, y después en un opúsculo aparte, el año 1909, un texto hagiográfico, inédito hasta entonces, con la vida de una Santa, cuyo nombre, en latín, es *Helia* (1). Dicho texto se conserva en el códice *a. II, 9*, de la Biblioteca de El Escorial, escrito en 954; y en otro, procedente de Silos (2), guardado actualmente en la Biblioteca Nacional de París. El P. Antolín utilizó para su edición el manuscrito escurialense, haciendo caso omiso del de Silos. Por esto, y por haberse escapado en la impresión no pocas erratas, convendría publicar de nuevo el texto, teniendo en cuenta ambos códices e identificando los lugares escriturísticos, etc., con lo cual se ofrecería a los estudiosos una edición verdaderamente crítica de tan importante documento. Entre tanto, creemos que el texto dado a luz por el competente bibliotecario de El Escorial, es suficientemente seguro para el estudio que vamos a emprender.

Después de una minuciosa descripción del códice escurialense, *a. II, 9*, añade el P. Antolín: «El texto de la vida de Santa Helia, que publico aquí, creo que es inédito. Su principio no lo encuentro registrado en la reciente obra de Marcos Vatasso, escritor de la Biblioteca Vaticana (*Initia Patrum latinorum et scriptorum ecclesiasticorum*. Roma, 1906-1908). Tampoco está publicado en la conocida colección de *Vidas de los Padres*, hecha por el P. Heriberto Roswydo (*Vitae Patrum*, Lugduni, 1617), de la que debía de formar parte. He buscado el nombre de esta Santa en las diversas formas en que podia figurar en el indice de los Santos del Martirologio Romano, y no aparece. Tan sólo he encontrado un nombre parecido (Helle) entre las vidas de los Santos que escribió Timoteo, obispo de Alejandría, según

(1) *Estudio de Códices visigodos. Códice a. II, 9*, de la Biblioteca de El Escorial. Madrid, 1909.

(2) Cf. *Catalogus Codicum Hagiographicorum*, de la Bibl. Nac. de París, publicado por los Bolandistas, III, 473, 17.°

dice Sozomeno en el cap. XXIX del libro VI de la *Historia eclesiástica*, pero es nombre de un monje, cuya vida está publicada en el libro II de *Vitae Patrum*» (pág. 21).

Efectivamente: nosotros hemos repetido varias veces las mismas investigaciones acerca de esta Santa, y por ninguna parte tropezamos con su nombre. Un Helius hay entre los cuarenta mártires de Sebaste (1), pero nada tiene que ver con nuestra Helia. La ausencia de esta Santa en los martirologios y santorales antiguos y modernos, nos hizo desde un principio sospechar de su autenticidad, y dió origen al trabajo que a continuación presentamos.

Algunas líneas más abajo escribe el P. Antolín: «Sería muy interesante investigar el origen y el autor de este texto. Yo hasta ahora no he conseguido encontrar testimonio alguno cierto en que poder fundar afirmativamente mi parecer. Si fué primitivamente escrito en griego, o es una traducción latina, de su estudio directo puede deducirse, aunque las palabras —*et utique latine missus, grece apostolus dicitur*—parecen indicar que fué escrito en latín. Una conjetura he formado yo acerca de quién podía ser el autor o traductor, y que voy a indicar aquí, pero sin darla más valor que el de una simple conjetura. Podría ser Pascasio, diácono, discípulo de San Martín Dumiense. Todos saben que aquél, por mandado de éste, tradujo del griego al latín varias vidas de Padres, que se encuentran publicadas, formando el libro séptimo, en la colección *Vitae Patrum* (2). Tiene allí al frente una epístola dedicatoria, muy parecida en su redacción al prólogo de esta vida de Santa Helia. En las palabras del prólogo, *secundi ordinis sacerdotium administrans*, pudiera estar indicada la cualidad de diácono del autor, como lo era Pascasio, y en las palabras *sed pontifici provitate morum aequiparans*, la cualidad de obispo del que mandaba escribirla, como lo fué San Martín Dumiense, obispo de Braga. También contribuye a formar esta conjetura el que San Martín Dumiense y su discípulo Pascasio fueron naturales de la Panonia, y de aquella región era Santa Helia, que nació en Irracio (3), metrópoli del Epiro» (pág. 22).

Hemos cotejado el prólogo de la vida de Santa Helia con el de Pascasio, citado por el P. Antolín, y no hallamos gran semejanza. Por otra par-

---

(1) Quintín: *Les martyrologes Historiques du Moyen Age*. París, 1908, página 368.

(2) Migne: PL. 72, 1025.

(3) No es *Irracio*, sino *Dirracium*, la actual *Durazzo* en Albania.

te el que mandó escribir la vida de la supuesta Santa, no pudo ser San Martín Dumiense; pues fué un tal Macedonio, como se dice en esta frase: *Mirari me fateor, cur in me istut ordinem conmutaris, sanctorum eximie, Macedoni, secundi ordinis sacerdotium administrans, sed pontifici prouitate morum equiparans* (1). El autor se admira de que Macedonio le mande escribir una cosa tan difícil, sin haberle antes ejercitado en otros temas más fáciles, como suele acontecer de ordinario. Lo que no hemos podido averiguar es quién fuera este Macedonio. En la causa contra los Priscilianistas intervino, según Sulpicio Severo (2), un oficial de este nombre, que era *Magister officiorum* del emperador Graciano, al que sobornaron los heresiarcas; pero de éste no se puede tratar en el texto hagiográfico que examinamos, puesto que era seglar, al paso que el de la vida de Santa Helia era presbítero. Podría, quizá, pensarse en el homónimo que dió origen a la secta de los macedonianos a mediados del siglo IV; pero tampoco para esta conjetura hay base suficiente. Quede, pues, la incógnita de la identificación del que mandó escribir nuestro texto sin despejar. De todos modos, como se verá, por lo que más abajo diremos, ni el autor de la obra, ni el que la mandó redactar, eran francamente católicos. Por todas partes aparece en ella una marcadísima tendencia a condenar el matrimonio. Esto, unido a otros varios indicios, nos hace creer que esta vida es un tratado de origen priscilianista y que Santa Helia debe ser alguna de aquellas mujeres que se adhirieron a su secta y siguieron a sus corifeos. Vamos a aducir las pruebas.

Sabemos que los priscilianistas formaban una porción escogida de ascetas (3) y Prisciliano compuso un tratado, que es el XI de los publicados

---

(1) Advertimos que en las citas conservamos la ortografía tal cual la da el P. Antolín en su publicación.

(2) En Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomo II, página CVIII.

(3) Sobre ellos pueden verse: López Ferreiro *Estudios Histórico-críticos sobre el Priscialianismo*, Santiago, 1878.—Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomo II², Madrid 1917, págs. 76 139 y Complemento al capítulo II, págs. 321 362; en las págs. XI-CXXX, da el texto de los once tratados de Prisciliano, publicados por Schepss, los Cánones de Prisciliano, la Consulta de Orosio a San Agustín, los pasajes de Sulpicio Severo, San Jerónimo etc., relativos a los mismos; la Regla de fe del Concilio toledano primero, la Sentencia definitiva contra los herejes y la Epístola de San León a Santo Toribio de Astorga.—Künstle, Karl. *Antipriscilliana*. Dogmen-

por Schepss (1), cuyo título es: *Benedictio super fideles*; pues bien: desde un principio nos encontramos en la vida de Santa Helia con esta frase: *nec quilibet emat (haec spiritualia mercimonia) infidus et profanus, sed solummodo fidelissimus et pudicus* (pág. 24).

La vida va dirigida a las vírgenes, *non parum uobis proderit, o beate uirgines, istius uibentis tabelle pictura* (pág. 24); y precisamente una de las cosas que más se censuró en los priscilianistas fué la familiaridad que tenían con las mujeres, especialmente las vírgenes. Sulpicio Severo, en su Crónica, dice que éstas le seguían en tropel y bien conocido es el infamante caso de Eucrocia y su hija Tiberiana, que acompañaron a Prisciliano en su viaje a Roma, cuando éste se dirigía a la ciudad eterna para sincerarse ante el Papa Dámaso (2).

Otro de los medios de que se sirvieron los priscilianistas para iniciar a sus secuaces en la doctrina que ellos profesaban, fué la lectura tenida en sus reuniones secretas. Lo atestiguan Sulpicio Severo y los siguientes argumentos. A ella hace alusión varias veces Prisciliano en sus tratados (véase en el índice de la edición de Schpss la palabra *lectio, legere)* con estas o parecidas palabras: *et per intellectum spiritualium uirtutum in opus lectae lectionis intrantes* (3). El Concilio primero de Zaragoza, celebrado en 380 contra estos herejes (4), y el de Toledo del año 400, dirigido también contra ellos (5) prohiben las asambleas a las que asistían las mujeres para oír la lectura que les hacían los directores de la secta. Ahora bien: resulta que Santa Helia no tenía quien la instruyera y sostuviera en sus buenos propósitos; pero Dios la manda un presbítero, y más tarde un obispo, que con sus lecturas suplen esta falta. A fin de poder apreciar mejor el paralelismo entre estos textos, vamos a copiarlos frente a frente:

---

geschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre, Friburgo de Brisgovia, 1905.—Babut, E. Ch. *Priscillien et le Priscillianisme*, París, 1909; éste defiende, aunque sin resultado, su ortodoxia.

(1) *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit* Georgius Schepss. *Accedit Orosi Conmonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum, vol. XVIII, Viena, 1889).

(2) En Menéndez Pelayo, l. c. pág. CIX.

(3) Tractatus V. pág. 67, línea 12.

(4) Aguirre, *Collectio Maxima Conciliorum Omnium Hispaniae*, t. II, página, 113.

(5) Ibid., pág. 130.

Canon I del Concilio Cesaraugustano.

Ut mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur, vel ad ipsas legentes aliae studio vel docendi vel discendi conveniant, quoniam hoc apostolus iubet.

Concilio toledano. Exemplar definitivae sententiae, 40.

Meminerint autem fratres et coepiscopi nostri enixe excubandum, ne quis communione depulsus, collectiones faciat per mulierum domus et apocrypha quae damnata sunt, legant, ne communicantes his pari societate teneantur.

Vida de Santa Helia.

In his decem diebus contigit quendam nostre religionis presbiterum de peregrinis partibus aduentantem, proxime mansitare. Qui consuetudine solita, ut moris est, dei serbus cepit lectioni assiduus frequentare, ac spiriualia officia indesinens exercere (página 25).

Quumque illa per fenestram legentem sedule abscultasset.. (presbiter) lectiones congruas de industria preparabat (pág. 26).

Interea sacerdos obtimus, quia vicina nox lucis superauerat cursum, iussit sub diligenti custodia feminarum, in baselice cameram virginem reseruari (pág. 56).

La semejanza real de estos textos no puede ser mayor. Adviértase de paso que el autor de la vida habla expresamente de la costumbre de tener lecturas, a las que asistía asiduamente el presbítero que instruyó a Helia, como hacían los priscilianistas. Quizá hay una alusión a la secta en las palabras *nostre religionis* y en el apelativo de *fratres* que aparece en esta frase: *ut qui primo sese offerunt inter fratres* (pág. 39). Junto a ella hay que colocar estas otras, tomadas de los tratados de Prisciliano: *et libellum fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum* (Tractatus I, pág. 3, lín. 9); *sed hii omnes, dilectissimi fratres, ignorantiae tenebris involuti* (Tractatus V, pág. 64, lín. 4); *in quo et vos, dilectissimi fratres* (Tractatus VII, pág. 85, línea 3) (1). El convenir los tratados de Prisciliano y la vida de Santa Helia en llamar a los suyos *fratres*, no cabe duda que es un indicio que nos puede llevar a la conjetura de que todos estos textos proceden de una misma cepa.

También es significativo que en ambos lados se hable del nombre con que ellos se denominaban, a saber: *hombres de Cristo*. Dice la vida de Santa Helia *per nobum nomen, quod humilitate sumus Christi censiti* (pág. 54); y Prisciliano: *Nullum nomini nostro vel proposito vel vitae crimen obiectum*

(1) Babut, l. c. pág. 85.

est (Tractatus II, pág. 35, lín. 17); *dum plura in Christi homines mentiuntur* (Tractatus I, pág. 6, lín. 17, y pág. 25, lín. 24 a pág. 30, lín. 10).

Es asimismo curioso que en nuestro texto hagiográfico sale una vez la palabra *libra: Justissimus censor libram mediam adapreendens* (pág. 29); y bien conocido es el tratado del priscilianista Dictinio, titulado *Libra*, hoy perdido, pero del que sabemos que se dirigía a defender que era lícita la mentira para ocultar sus errores. Contra él escribió San Agustín su libro *Contra mendacium*.

Todas estas coincidencias hacen bastante verosímil nuestra hipótesis de que la vida de Santa Helia es obra de un priscilianista. Pero aun hay argumentos más fuertes en apoyo de nuestra tesis. Toda ella es, en el fondo, una diatriba contra el matrimonio; pues con pretexto de ensalzar la virginidad, se combate insistentemente aquél. Y éste era uno de los errores más crasos del priscilianismo.

En Efecto:

Filastro, obispo de Brescia, escribía hacia 383: *Alii sunt in Gallis et Hispanis et Aquitania veluti Abstinentes, qui et Gnosticorum et Manichaeorum particulam perniciosissimam aeque sequuntur eademque non dubitant praedicare, separantes persuasionibus coniugia hominum, et escarum abstinentiam promittentes* (1).

En el Concilio primero de Toledo, celebrado el año 400, después de los cánones, sigue una regla de fe contra todas las herejías, especialmente la priscilianista, donde se lee: XVI. *Si quis dixerit vel crediderit, coniugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, exsecrabilia esse, anathema sit* (2).

Hacia mediados del siglo V escribió Santo Toribio, obispo de Astorga, un *Commonitorium* y un *Libellus*, hoy perdidos, que remitió a San León Magno, sobre los errores priscilianistas. Se conserva la respuesta de este Papa del año 447, y en el capítulo VII dice: *Contra illos quod nuptias et procreationes filiorum adstruant esse peccatum. Septimo loco sequitur quod nuptias damnant et procreationem nascentium perhorrescunt. In quo, sicut pene in omnibus, cum Manichaeorum profanitate concordant: ideo, sicut ipsorum mores probant, coniugalem copulam detestantes, quia non est illic libertas turpitudinis, ubi pudor et matrimonii servatur et spes sobolis* (3).

(1) Migne: P. L. XII, col. 1196.
(2) Aguirre: *Collectio maxima Conc. Hispaniae*, tomo 2, pág. 155.
(3) En Menéndez Pelayo, *L. c.*, pág. CXXIV.

La última condenación de este error de la herejía priscilianista la hallamos en el canon XI del primer Concilio de Braga, que tuvo lugar entre 563 y 567. Dice así: *Si quis coniugia humana damnat, et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit* (1).

Pues examinemos ahora detenidamente la vida de Santa Helia.

En su forma, es un diálogo entre Helia y su madre, en el que ésta defiende el matrimonio, y aquella lo impugna solapada o abiertamente, según las circunstancias; conducta que era muy propia de los priscilianistas. La vida está dividida en tres libros. En el primero, ambas procuran defender su tesis con ejemplos de personas santas de uno y otro estado; en el segundo, con textos escriturísticos, y en el tercero, responde Helia al interrogatorio del Juez.

Ya desde un principio tropezamos con que Helia despreciaba las joyas y el oro, *quasi inmumditiam menstruatae* (pág. 24). Su madre la presenta los nombres de Abraham, Isaac y Jacob, Santos todos y casados. Contra ellos aduce Helia a la Virgen y a los dos Juanes. Entonces su madre la propone la cuestión en estos términos: *Cursim strictimque obiectis responde si poteris. Aut suscipies nuptias aut damnabis. Nicil est medium quod cornuatam questionem solita fraude declinans, poteris indagare* (pág. 28). Una pregunta tan categórica parece que exigía un respuesta semejante. Nada de eso. Helia replica: *Exigis a me ut damnem nuptias aut celebrem. Et ego secundum dominum, qui non ante interroganti respondit, quam inferret congruam questionem; interrogabo te unum sermonem... Virginitas profitenda est, aut damnanda?* (pág. 28).

El rehuír contestar directamente, ya es sospechoso. Al fin acosada, responde Helia: *Sic mici nuptias insuggillationem pretendis, quasi ego cum hereticis damnaberim foedera nuptiarum? Absit a me sic propia defensare, ut diripiam aliena. Non est bonum satietatem nostram de esurie alterius procurare* (pág. 29). En varias otras ocasiones afirma que, aunque prefiere la virginidad, no rechaza como malo el matrimonio; pero estas aseveraciones hacen la impresión de ser una cosa como forzada. Carecen de esa espontaneidad y firmeza que exige la defensa de la sana doctrina. Precisamente una de las prácticas más en boga entre los priscilianistas, y que los católicos les echaban en cara, era ese ardid de querer defender sólo a medias la verdadera doctrina.

---

(1) Aguirre, *L. c.*, pág. 293.

Prosiguen madre e hija todo el primer libro, citando nombres de Santos casados o célibes; y en esta contienda, Helia no se contenta con dar la preferencia a la virginidad, sino que para afianzar más su tesis, interpreta torcidamente hechos y textos de la Sagrada Escritura.

Objeta su madre que San Pedro, a pesar de haber sido casado, fué el príncipe de los Apóstoles, y Dios le dió una mayor excelencia que a San Juan; y la hija resuelve así la dificultad: *Quod etiam dicis principum etiam uirginum apostolorum petrum fuisse, nisi fallor, falleris. Si enim christus apostolus est, ipso dicente; non sum missus nisi ad obes que perierant domus srahel* (1); *et utique latine missus, grece apostolus dicitur. Sed et paulus: considerate, inquid, apostolum et pontificem confessionis nostre ihesum* (2); *sine duuio uirginem oportuerat preesse apostolis. Quid diribas illam uocem ad petri magnificentiam singularem, beatus es symon bariona* (3); *quasi non omnibus dicitur credentibus, beati oculi qui uident que uidetis* (4); *et beati eritis cum maledixerint uos?* (5). **Si firmas fundari ecclesiam super petrum, apparet quod hunc locum non adtentius aduertisti.** *Petram enim non nobimus, nisi christum, paulo apostolo periuente: Petra autem, inquid, erat Christus* (6). *Nam si et ipse fundatus erat in petra, quomodo super ipsum fundari poterat ecclesia? Nam et si dictum est fundati supra fundamentum apostolorum et prophetarum sequitur ipso summo angulari lapide existente christo ihesu* (7), *in quo omnis hedificatio compacta crescat in templum sanctum in domino, quia fundamentum aliut nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est christus ihesus* (8). **Postremo si supra petram ecclesia conlocatur; ergo et supra ihoanem et paulum, ceterosque apostolos,** *quia dictum est: fundati supra fundamentum apostolorum et prophetarum* (9).

Petro, inquis, clabes regni celorum traduntur (10). *Non bene sentiendo*

---

(1) Mat., 10, 6.
(2) Hebr., 3, 1.
(3) Mat., 16, 17.
(4) Lucas, 10, 23.
(5) Mat., 5, 11.
(6) I Cor., 3, 14.
(7) Eph., 2, 20.
(8) I Cor., 10, 11.
(9) Eph., 2, 20.
(10) Mat., 16, 19.

interpolasti timet (1) *(?) intellectum. Quod petro dicitur, omnibus dicitur sicut dominus ayt: Quod uobis dico, omnibus dico* (2). *Denique quod singulariter dicat petro: tibi dabo clabes regni celorum, et que ligaberis super terram, erunt ligata et in celis; et que solberis super terram, erunt soluta et in celis,* **post resurrectionem dominus ceteris dixit apostolis in commune** (3) (págs. 34-35).

Con sólo fijarse en este párrafo, se echa de ver que el autor de nuestro texto hagiográfico no militaba abiertamente en el campo católico. Aquí se destruye de hecho el *Primado de San Pedro*, y sólo por el prurito de sostener su idea desfavorable al matrimonio. A nadie extrañará ya que en el decurso de éste y los otros dos libros se lean frases tan inadecuadas como las que a continuación copiamos. Refiriéndose al texto de San Pablo, en el que dice el Apóstol que la virginidad es más perfecta que el matrimonio, pero que respecto a la primera no tenía él ningún precepto del Señor, arguye así Helia:

Set ut ipse diceret: Preceptum domini non abeo (4), *subintelligitur manifestius declaratum, propter superiores etates, quando tempus fuerat amplexandi... Inconueniens enim erat amplexandi tempore* (al margen: *adtentius*), *uirginatem insinuari populo per apertum. Sed eo tempore quo conuenit longe fieri ab amplexu* (5), *ordo posceuat sanissimus, non primum quod spirituale, sed quo animale, postea quod spirituale est celebrare. Decebat enim* (al margen: *pulcre dictum) nascentem mundum fetibus cumulari et senescentem subole tenuari, ut sicut tunc numerositate coniugum partubus augebatur, ita nunc paulatim multitudine uirginum minuatur* (pág. 46).

Y algo más abajo: *Tamdiu permansit uox illa seculi primitibi: Crescite et multiplicamini et replete terram* (6), *quamdiu corruptione generante uirginitas necdum genuerat salbatorem. Ubi ergo uirgo genuit deum, fructus uirginitatis hostensio, clamatur in terris: Libera me de sanguinibus, deus, deus salutis mee* (7) (pág. 50). *Iam impleta terra de nuptiis, superest ut celum de uirginibus impleatur* (pág. 63).

---

(1) Así en el impreso. Debe ser lectura falsa.
(2) Marcos, 3, 37.
(3) Mat., 18, 18.
(4) 1 Cor., 7, 25.
(5) Eccle., 3, 5.
(6) Gen., 1, 22.
(7) Ps., 50, 16

Estas frases, tomadas como suenan, son una verdadera diatriba contra el matrimonio. Es verdad que a su lado se pueden poner estas otras: *Non quia obtima uirginitas, ideo male sunt nuptie. Sed quia uirginitas obtima, ideo bona coniugia*, y alguna que otra parecida; pero, como ya hemos advertido, parece que éstas y semejantes expresiones se escriben por compromiso; y ciertamente, no bastan por sí solas a borrar el efecto producido por las anteriormente citadas, y en general la tendencia antimatrimonial de todo el documento.

A todo esto se añade el que aquí tropezamos con un texto, atribuído por algunos a los priscilianistas, y que ellos usan por primera vez. Es el famoso *Comma Iohanneum* (1). Dice así: *Nam et iohannes ait: Tres sunt qui testimonium peribent, Spiritus et aqua et sanguis, et hii tres unum sunt. Id est uirginitas, que domino aderendo, unus cum eo efficitur spiritus; uiduitas, que dum sementem non suscipit, non terram, sed aqua dicenda est: et nuptie, que propter progeniem filiorum sanguis merito comprobatur. Et hii omnes gradus unum sunt, non propter conuenientiam meritorum, sed propter corporis unitatem* (pág. 30) (2).

Todos estos indicios nos hacen sospechar, como queda dicho, que este documento hagiográfico es priscilianista. Añádase el argumento externo de que hasta el presente sólo se ha hallado en dos códices, ambos de origen español. Sin embargo, la interrogación que hemos puesto en el título, indica bien a las claras que no damos como cierto lo que juzgamos como hipótesis, aunque, por los argumentos aducidos, bastante fundada, a nuestro juicio.

Z. García Villada.

---

(1) 1 Joh., 5, 7.

(2) Schepss: *Prisciliani... tractatus I*, pág. 6, lín. 5. Sobre su atribución a los priscilianistas, véase el artículo sobre lo mismo en *Kirchilches Handlexikon*, vol. I, col. 97, donde se cita la bibliografía más moderna acerca del tema.

APOLONIO DE TYANA

Pocos hombres hay tan célebres en la antigüedad como Apolonio de Tyana; célebre por la extraordinaria vida y prodigios que se le atribuyen y por lo mucho que acerca de él se ha escrito. A pesar de todo, no tomaríamos la pluma para refrescar su memoria, si los teósofos de nuestros días no le resucitaran del olvido, removiendo sus cenizas para proponerle como modelo de hombre excepcional, por su vida, viajes y milagros, como que en su conducta y poderes poco le falta para igualar a Jesucristo, y en su itinerario o excursiones *apostólicas* deja atrás al mismo San Pablo; de todo lo cual, resulta un relato muy ameno e interesante. Veremos en este artículo quién es el Apolonio que nos presentan sus adeptos, con todas sus virtudes, excelencias y maravillas; en otro artículo trataremos de examinar el valor de todas esas afirmaciones, y qué hay de verdad en la historia, fábula o novela de Apolonio. Nos fijaremos principalmente en cuatro puntos: su vida, su personalidad histórica, sus viajes y sus prodigios.

Era al fin de la primera centuria, cuando la religión del paganismo, herida ya de muerte, entraba en un período de visible decadencia, y conociendo la impotencia de sus dioses, esperaba la aparición de un genio divino que la regenerara. Y así, donde quiera que sonaba el nombre de un hombre más o menos extraordinario, procuraba rodearle y nimbarle con aureolas sobrehumanas, para atribuirle la corona de la redención. Buscaba Roma su Mesías y creía encontrarle un día en Simón, el célebre mago; otro día en Mario, el intrépido soldado, y otro, en fin, en el emperador Vespasiano.

Menandro, prevaleciéndose de su talento, se exhibe como una emanación suprema descendida del cielo para salvar al mundo de la tiranía de los genios malos; Apolonio de Tyana, en su *Apología de Domiciano*, afirma la necesidad de la venida de un libertador divino y humano: «En medio del actual desorden del mundo, dice, obsérvase cierta armonía, que los sabios deban conservar, y por lo cual ¡oh rey! tú convendrás en que es necesario un hombre semejante a Dios. Sí, en medio de esas almas arrastradas por sus propias pasiones, es preciso que venga un hombre, un Dios, del seno de la sabiduría suprema para establecer la armonía de las almas.» Ese hombre fué el mismo Apolonio.

Y para comprobar su superioridad y señalarle como a redentor del mundo, se esforzaron sus panegiristas en aplicarle atributos sobrehumanos, casi divinos, proponiéndole como modelo de castidad. Se ponderaba la constancia de su predicación, la curación de los enfermos por la virtud de su palabra, la liberación de los demonios, la resurrección de una joven, la reunión de algunos discípulos llenos de celo, la severidad de sus costumbres, sus actos de abnegación, de sacrificio, y hasta sus persecuciones; en una palabra, aplicábanse a Apolonio la vida y prodigios de Jesucristo. El nombre de Apolonio de Tyana ha sido un tópico utilizado por los antiguos filósofos en pro de la idolatría; por los incrédulos, deístas y enciclopedistas para atacar al cristianismo o desvirtuar su valor y grandeza, y por los modernos teósofos en defensa de sus ideas y de sus pretendidos milagros.

I

Apolonio nació en Tyana de Capadocia, de padres nobles y ricos, en los primeros años de la era cristiana, y fué célebre filósofo pitagórico y renombrado taumaturgo, al decir de sus admiradores, muchos de los cuales le elevaron casi hasta la divinidad. Su cabellera larga y descuidada, su luenga y blanca barba, su palium de tela, su calzado de papiro, dábanle aire de hombre extraordinario. Mr. Franck, en una obra reputada por excelente, dice, refiriéndose a Apolonio de Tyana: «Es el último profeta, o más bien, el último ídolo del paganismo moribundo, que trató inútilmente, por sus nobles reformas, de sustraerle a una muerte inevitable; fué un precursor de la escuela de Alejandría» (1).

Abrazó muy joven las doctrinas de Pitágoras. Se instruyó en todas las ciencias y en todas las artes de Grecia, y llegó su desinterés aparente hasta el extremo de despojarse de casi todos sus bienes, haciendo al mismo tiempo profesión de continencia. Estudió en las célebres escuelas de Grecia, y especialmente en Tarso; hizo largos y penosos viajes para oir a los magos de Persia, a los brahmanes de la India, y a los gymnosofistas de la Etiopía y al sur de España. Su juicio, naturalmente recto y penetrante, le hizo observar que el lenguaje enfático y algarabía misteriosa de los filósofos y sofistas, lejos de granjearles estimación y crédito, sólo servía, por lo común, para hacerlos despreciables y ridículos, razón por la que él se explicaba con claridad y sencillez, en tono decisivo y de autoridad.

---

(1) A. Franck: *Dictionnaire des sciences philosophiques*, I, pág. 162.—París, 1844.

Para los pitagóricos antiguos, como para los teósofos modernos, hay una sabiduría inmemorial, que el mismo filósofo de Samos aprendió de los indios. Esta sabiduría—dice Apolonio—me habló en mi juventud y me dijo: «Joven, yo no tengo atractivos, y amo la austeridad. Cuando un hombre abraza mis doctrinas, se resigna a apartar de su mesa todo lo que ha tenido vida; renuncia al vino, y no se expone jamás a estropear el puro licor de la sabiduría, que es el que se otorga a los que se abstienen del vino; procura no llevar vestidos que estén hechos de lana o del pelo de los animales; su calzado está hecho de cortezas de árbol y duerme donde puede. Y si es sensible a los deleites, tengo cimas donde la justicia, ministro de la sabiduría, le empuja y le precipita. En fin, juzga de mi dureza con los que aceptan mis preceptos: les encadeno hasta la lengua. Sin embargo, si quieres soportar una vida semejante, querrás saber lo que vas ganando en ella. Ganarás el ser atemperado y justo, el no hallar a nadie digno de envidia, el ser estimado en algo por los tiranos, en vez de ser esclavizado y el ser evidentemente más agradable a los dioses, ofreciéndoles módicos sacrificios, mucho más que los que vierten en su honor torrentes de sangre de los toros. Si eres puro te daré la ciencia del porvenir, esclareceré tus ojos hasta el punto de que puedas reconocer un dios, distinguir los héroes y disipar los fantasmas nebulosos que toman la forma humana» (1).

Eran sus maneras dulces y modestas, pero nobles (2), y en esto, dice Damis, se parecía más a un indio que a un griego (3). Su humor era con frecuencia melancólico (4), y cuando no hablaba se sumergía en un pensamiento profundo, durante el cual sus ojos se fijaban fascinados sobre el suelo. Aunque era muy inflexible y rígido para consigo, estaba pronto a excusar a los demás. Su dulzura y bondad las mostró de una manera positiva con actos de caridad (5). A pesar del extremado ascetismo de su vida, fué un hombre de gran fuerza física, manteniéndose sano y fuerte hasta la avanzada edad de ochenta años. Presentaba cierto indefinido encanto que le hacía aún más agradable que cuando fué joven y lozano, a pesar de las arrugas que surcaban su rostro, según lo representan en tiempo de Filostrato las esculturas del templo de Tyana. Su retórico biógrafo, cantando

---

(1) Filostr.: *Vita Apollonii Tyanensis*, VII, 3.
(2) I, 36; II, 22; IV, 31.
(3) III, 36.
(4) I, 34.
(5) VI, 39.

grandes alabanzas a los encantos de Apolonio en sus últimos años, dice que fué tan bello como Alcibíades en su juventud (1).

«Jamás quiso vestirse con estofas que procedieran de animales; se abstuvo de las viandas y de todo sacrificio que costara la vida a otro ser; no quería que se ensangrentaran los altares, y sí únicamente que con pasteles de miel, con incienso y con cantos honrase el hombre a los dioses, pues tales ofrendas les eran más agradables que las hecatombes ensangrentadas, hechas con el cuchillo.

Visitáronle los dioses, y ellos le enseñaron lo que les era entre los hombres agradable u odioso; y de ahí lo bien que dirigía su naturaleza. Por lo demás, decía, los hombres conjeturan y tienen opiniones contradictorias entre sí sobre los dioses; pero el mismo Apolo, que se le presentó a él sin disfraz, lo mismo que Athenea y las Musas y otros dioses, no conocen los nombres ni las formas» (2).

Rehusó siempre tomar parte en la caza a que fué invitado por su real huesped de Babilonia. «Señor, le dijo: ¿os habéis olvidado de que no asisto nunca a vuestros sacrificios? Pues mucho menos me agrada ver matar a los animales, y menos que se les maltrate y esclavice contra su naturaleza» (3). Pero nunca quiso imponer su modo de vivir a los demás, ni siquiera a sus amigos personales y compañeros, a no ser que ellos lo adoptasen por su propia voluntad. Así, dice Damis, que él no les prohibió comer carne ni beber vino; únicamente para sí exigía la abstención (4). Es más: aconsejó al rajá Fraortes, su primer huésped en la India, que deseaba adoptar su estrecha regla, que no lo hiciera, porque le apartaría demasiado de sus asuntos (5).

Oraba y meditaba tres veces al día: al amanecer, al medio día y a la puesta del sol. Adoraba al sol, a quien llamaba «el Señor de nuestro mundo y de la pluralidad de otros mundos invisibles». Sus explicaciones y discursos eran sencillos, sin las elegancias del retórico ni la elocuencia del orador. No tenía arte en sus sentencias, ni efectismos ni afectación. Hablaba como «desde el trípode», diciendo muchas veces: «Sé», «pienso», «haréis», «sabréis».

Cuando tuvo que defenderse, no quiso preparar su defensa. Siguió

(1) VIII, 29.
(2) I, 2.
(3) I, 38.
(4) II, 7.
(5) II, 37.

viviendo como de costumbre, dispuesto a morir (1). Sin embargo, decidió desafiar a la muerte por la causa de la filosofía, y tanto, que a las repetidas instancias de su antiguo amigo para que preparara su defensa, le replicó: «Damis, parece que pierdes el sentido frente a la muerte, y, sin embargo, hace mucho tiempo que estás conmigo, que he amado la filosofía desde mi juventud. Te creía, como yo, preparado para ella, conociéndola perfectamente. Cuando un general está en campaña necesita, no sólo el valor, sino también la ciencia para que le indique los momentos más favorables para morir. Es menester que los escoja, no por azar ni deseo de morir, sino por selección y reflexión. Yo obro sabiamente y con oportunidad para la gloria de la filosofía, ofreciéndome hoy a la muerte si hay un hombre para matarme. Lo que he probado a los demás ante ti, no dejaré de enseñártelo a ti solo» (2).

No hizo vida de eremita, ni estuvo retirado, ni únicamente consagrado a la filosofía de la naturaleza, sino que pasó su vida entre los hombres y tuvo muchos compañeros y discípulos llamados «apolonianos» (3), que no se sabe si constituyeron una escuela distinta, o si se agruparon en comunidades bajo el modelo pitagórico, o si fueron sencillamente estudiantes independientes, atraídos por la imponente personalidad de aquél en el terreno de la filosofía. Eso sí, dicen que muchos de ellos usaban el mismo traje y seguían la misma norma de vida (4), y repetidamente se dice que acompañaron en sus viajes a Apolonio (5).

Los más ilustres de sus discípulos fueron: Musonio, que fué considerado como el más grande filósofo de su tiempo, después de Apolonio, y que fué víctima de la tiranía de Nerón (6), y Demetrio, que fué amado de Apolonio (7). Otros menos conocidos fueron el egipcio Dioscórides, a quien hubo de dejar enfermo en un largo viaje por Etiopía (8); Menipo, a quien libró de una obsesión (9); Nilo, gimnosofista (10), y sobre todo Damis, quien le acompañó desde que le encontró en Nínive.

---

(1) VIII, 30.
(2) VII, 31.
(3) VIII, 21.
(4) IV, 39.
(5) IV, 47; V, 21; VIII, 19-24.
(6) IV, 44.
(7) IV, 25.
(8) V, 43.
(9) V, 45.
(10) VI, 10.

II

Para que tan grandes elogios no resulten fantásticos o novelescos, lo primero que hacen los secuaces o discípulos de Apolonio es asentar la realidad histórica de su maestro. Reproduciremos sus principales testimonios.

Y ante todo, prueban la personalidad de Apolonio por las referencias de los clásicos antiguos y de los autores patrísticos. Luciano, escritor de la primera mitad del siglo segundo, toma como asunto de una de sus sátiras al pupilo de un discípulo de Apolonio (1). Apuleyo, contemporáneo de Luciano, cuenta a Apolonio con Moisés y Zoroastro, entre los más famosos magos de la antigüedad (2). Dion Casio, que escribió en 211-222 de nuestra era, afirma que Caracalla (211-216) honró la memoria de Apolonio con una capilla o monumento (heroum) (3).

En una obra intitulada Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos, quaestio XXIV, atribuída a Justino, mártir, que floreció en el siglo segundo, se pregunta: «Si Dios es el hacedor y autor de la creación, ¿cómo los objetos consagrados—Τελεσματα — de Apolonio tienen poder en los [varios] órdenes de la creación? Pues vemos que detienen el furor de las olas, el poder de los vientos, la invasión de las sabandijas y los ataques de las fieras» (4).

Eusebio admite que Apolonio fué un hombre sabio y virtuoso; pero niega, en cambio, que haya pruebas suficientes para atribuírle los hechos milagrosos que se cuentan de él, y cree que en ellos, si los hubo, no tomó parte Dios, sino el demonio (5).

Lampridio, que floreció hacia la mitad del siglo tercero, dice que Alejandro Severo (222-235) colocó la estatua de Apolonio en su «lavarium» juntamente con las de Cristo, Abraham y Orfeo (6).

Vopisco (7), que escribió a fines del tercer siglo, afirma que Aureliano

---

(1) *Alexander*, sive Pseudomantis, VI.

(2) *De magia*, XC (edit. Hildebrand, 1842, II, 614).

(3) *Historias*, lib. LXXVII, 18.

(4) *Justino, mártir:* Opera, Jena, 1849, III, 52.

(5) *Eusebii Pamphili contra Hieroclem*. Osford, 1842. Discours d'Eusèbe évêque de Cesarée touchant les miracles attribués par les payens a Apolonius de Tyane, 1854.

(6) *Vida de Alejandro Severo*, XXIX.

(7) *Vida de Aureliano*, XXIV.

(270-275) consagró un templo a Apolonio, quien se le apareció en sueños cuando sitió a Tyana. El mismo autor habla de Apolonio como de «un sabio del más inmenso renombre y autoridad, un antiguo filósofo y un verdadero amigo de los dioses». Y además prometió, si vivía, escribir un resumen de su vida, en latín, para que sus hechos y aun sus obras estuviesen en la lengua de las gentes, pues todavía los únicos relatos estaban en griego: *Quae qui velit nosse, graecos legat libros qui de ejus vita conscripti sunt.* Vopisco no llegó a cumplir su promesa; pero por esta época Sotérico y Nicómaco escribieron sendas vidas acerca de Apolonio (1).

Porfirio y Jámblico, a fines del siglo III y principios del IV, en sus tratados sobre Pitágoras y su escuela, mencionan a Apolonio como una de sus autoridades (2), Hierocles, sucesivamente gobernador de Palmira, Bitinia y Alejandría, y filósofo al mismo tiempo, hacia el año 305 escribió una crítica sobre las pretensiones de los cristianos en dos libros titulados: «La verdad sobre los cristianos», o más brevemente, «El amigo de la verdad» *Philalethes*, y utiliza en su tratado la vida de Apolonio por Filostrato (3).

Arnobio, a fines del siglo III, le coloca entre los magos (4). San Juan Crisóstomo, a fines del siglo IV, admite su existencia, aunque le llama impostor (5). San Jerónimo reconoce también su personalidad (6), y lo mismo Isidoro de Pelusia, que murió en 450 (7).

Sidonio Apolinar, obispo de Claremont, tradujo al latín la vida de Apolonio, y escribiendo a León, el consejero del rey Eurico, dice: «Leed la vida de un hombre que (religión aparte) se os parece en muchas cosas; un hombre solicitado por los ricos, pero no por las riquezas; que amaba la sabiduría y despreciaba el oro; un hombre frugal en medio de los festines, que se vestía de lino entre los que se adornaban de púrpura, austero en medio de la sensualidad... En fin, sinceramente hablando, acaso ningún

---

(1) *Lengran d'Aussy*, Vida de Apolonio, 1807, p. XLVII.

(2) *Porfirio*, De Vita Pythagorae, Leipzig, 1816, sec. II.—*Jámblico*, De Vita Pythagorica, 1813, c. XXV.

(3) *Duchesne*, acerca del descubrimiento de las obras de Macario Magnes, París, 1877.

(4) *Adversus Nationes*, I, 52.

(5) *Adversus Judaeos*, V, 3.

(6) *Epistola* ad Paulin., XLIII.

(7) *Epp.* pág. 138.

historiador hallará en los tiempos pasados un hombre filósofo cuya vida se iguale a la de Apolonio» (1).

Para Ammiano Marcelino, amigo de Juliano el emperador-filósofo, Apolonio fué uno de los filósofos más célebres (2). Eunapio, preceptor de Juliano, escribiendo en los últimos años del siglo cuarto, decía que Apolonio fué más que un filósofo: fué «un término medio, algo así como entre los dioses y el hombre» (3).

A fines del siglo quinto, Volusiano, procónsul de Africa, veneraba a Apolonio de Tyana como a un ser sobrenatural (4).

Casiodoro habla de Apolonio como del «célebre filósofo»—insignis philosophus—(5). Entre los escritores bizantinos, para el monje Jorge Syncelo, en el siglo VIII, fué el primero y más célebre de todos los hombres que aparecieron bajo el imperio (6). Tzetzes, crítico y gramático, llama a Apolonio «sabio y omnisciente» (7). Cedreno, en el mismo siglo, le tiene por «filósofo adepto al pitagorismo» (8). Y para no multiplicar más las citas, en el siglo diez y ocho, Herzog se esfuerza en dar un esbozo de la filosofía y vida religiosa de Apolonio (9). Y en fin, los teósofos de nuestros días afirman que la vida de Apolonio ofrece «tantas o más garantías de ser creída que el primer evangelio aceptado por la Iglesia».

III

Tal vez no hubiera parte alguna en el imperio romano, tan vasto a la sazón, que él no visitara. Su biógrafo nos le presenta en el Egeo, en Panfilia, en Cilicia, Antioquía, Nínive, Babilonia, en la colina Erítrea, en Jonia, Efeso, Troya, en Lesbos y Atenas, en Tesalia y Delfos, en Corinto y Lacedemonia... Damis, su discípulo y amigo inseparable, le hace viajar hasta las tierras de los Brahmanes y los gimnosofistas de Etiopía por una parte, y por otra hasta las columnas de Hércules.

Su misión era reformar el culto, enseñando a los sacerdotes cómo debían sacrificar, y qué oraciones dirigir a los dioses. Enviábanle diputados

---

(1) *Sidonio Apolinar*, Epp. VIII, 3.
(2) «Amplissimus ille philosophus», XXIII, 7.
(3) *Vitae philos.*, 1922, Proem. VI, p. 3.
(4) *Reville*: Apollonius of Tyane, 1766, pág. 56.
(5) Véase su *Crónica*, 519.
(6) *Chronographia*, *Legran d'Aussy*, op. cit., m. p. 513.
(7) *Chiliades*, II, 60.
(8) Cedrenus, Compendium Historiarum, I, 546.
(9) *Christ. Herzog*, Philos. pract. Apollon. Tyan.

de todas partes pidiéndole su amistad y sus consejos acerca del culto y de las costumbres. Recibíanle con los más extraordinarios honores, y los arúspices y oráculos más venerados le tributaban elogios.

Apolonio salió de Antioquía y se dirigió a Nínive, y allí se encontró con Damis, que fué en adelante su constante compañero y leal discípulo. «Marcharemos juntos, dijo Damís con palabras que recuerdan las palabras de Ruth; Dios os guiará y vos a mí» (1). A partir de este punto, Filostrato declara basarse en gran parte sobre el relato de Damis.

Entre las comarcas y lugares que visitó, los siguientes son los principales que recuerda Filostrato: De Ninive, Apolonio se dirigió a Babilonia, donde estuvo un año y ocho meses, y visitó las ciudades del contorno, tales como Ecbatana, la capital de la Media (2); de Babilonia a las fronteras de la India no se menciona ninguna ciudad. Parece que entró en la India por el paso de Khaibar, pues la primera ciudad mencionada es Taxila (Attock), y así atravesaron los tributarios del Indo, el Valle del Ganges y, finalmente, llegaron al «monasterio de los hombres sabios» en Nepal, en las montañas, siendo Paraca la ciudad más cercana: en él se quedó cuatro meses (3).

Filostrato engalana el relato del viaje de la India a las riberas del Eúfrates con las fábulas de los viajeros y de los nombres de las islas y ciudades (4), y después habla del regreso a Babilonia y otros pueblos con el siguiente itinerario: Babilonia, Nínive, Antioquía, Seleucia, Chipre; de aquí fué a Jonia y luego se detiene algún tiempo en el Asia Menor, especialmente en Efeso. Apolonio llegó a Efeso a principios del reinado de Nerón, que había sucedido a Claudio el año 54 de Jesucristo; allí declamó con frecuencia contra el lujo y la deshonestidad. Hablaba con más ardor a los efesios, que eran perezosos e indolentes y apasionados por la música y por la danza y todo género de diversiones, para que dejasen aquella vida afeminada y se entregasen de veras a la filosofía y a la virtud.

De allí pasó a Esmirna, Pérgamo y Troya. Luego se dirigió a Lesbos y se embarcó para Atenas, permaneciendo algunos años en Grecia, visitando los templos de la Hélada, reformando sus ritos e instruyendo a sus sacerdotes. Mas tarde le hallamos en Creta, y luego en Roma en la época de Nerón (5).

---

(1) Filostr., I., 19.
(2) I, 39.
(3) II, 1-43.
(4) III, 52-58.
(5) IV, 3-46.

El año 66 de nuestra era, Nerón dió un decreto prohibiendo a los filósofos su estancia en Roma, y Apolonio salió para España y desembarcó en Gades [Cádiz]. En España parece que estuvo muy poco tiempo (1). Pasó luego al Africa y después a Sicilia, cuyas principales ciudades visitó, así como sus templos. De ahí Apolonio regresó a Grecia (2), habiendo transcurrido cuatro años desde su salida de Atenas para Lesbos. En el Pireo se dió a la vela para Chíos, yendo a Rodas y luego a Alejandría. En esta capital permaneció algún tiempo, y tuvo algunos coloquios con el futuro emperador Vespasiano (3). De aquí salió luego para un largo viaje por el Nilo, hacia Etiopía y las cataratas, visitando una interesante comunidad de ascetas, llamada de los «gimnosofistas». A su regreso a Alejandría fué llamado por Tito, que había sido elegido emperador. Y después de esta entrevista, Filostrato habla de su permanencia por algún tiempo en el Bajo Egipto, y de sus visitas a los fenicios, cilicios, jonios, aqueos, y a Italia (4).

El año 81 es proclamado emperador Domiciano, y como se había opuesto Apolonio a las locuras de Nerón, criticó los actos del nuevo Emperador, llegando por ello a ser sospechoso a Domiciano; pero en vez de separarse del camino de Roma, Apolonio determinó presentarse frente al tirano. Pasa de Egipto a Grecia, y embarcándose en Corinto, va a Sicilia y a Puzal, y de ahí por el Tiber entra en Roma, donde fué juzgado y absuelto (5). Volvió a embarcar en Puzal y regresó a Grecia, y allí estuvo dos años. Después atraviesa una vez más la Jonia, cuando muere Domiciano, y visita Esmirna y Efeso y algunos otros lugares predilectos suyos. Envía a Damis con un pretexto a Roma, y él desaparece repentinamente de la escena, sin que se sepa a dónde se fué, sin duda al cielo o «al lugar de los hombres sabios».

Domiciano fué asesinado en el año 96 de J.C., y uno de los últimos recuerdos de Apolonio es la predicción de este acontecimiento. Por consiguiente, la comparecencia de Apolonio en Roma debió de ser hacia el año 93, y nos hallamos con un intervalo de doce años desde el año 81, que Filostrato pretendió llenar con algunas generalidades.

---

(1) IV, 47.
(2) V, 18.
(3) V, 24.
(4) V, 1-35.
(5) VII, 10-17.

Fijémonos especialmente en la visita de Apolonio a los «gimnosofistas» en Etiopía. ¿Quiénes fueron esos misteriosos «gimnosofistas»? Damis los llama sencillamente los «desnudos» (gimnoy); pero no debe entenderse por mera desnudez física. Ni a los indios ni a los ascetas del Alto Egipto se les puede aplicar con propiedad ese término, en su pura acepción física, según se desprende de las descripciones de Damis y Filostrato. Una sentencia que casualmente deja caer de sus labios uno de esos ascetas refiriendo la historia de su vida, viene a darnos el verdadero significado del término: «A los catorce años—dice Apolonio— abandoné mi patrimonio a quienes deseaban tales cosas, y desnudo entré entre los desnudos» (1).

Filón observa que la nota más piadosa era su particular comunidad, al Sur de las orillas del lago Moeris, que fué firmemente semita y ortodoxa judía; y para Filón una comunidad con ambiente judaico debió, naturalmente, de ser la mejor. La peculiaridad y el gran interés de esta comunidad, que se hallaba, allá lejos, cerca de las cataratas, está en que había tenido alguna conexión remota con la India.

La comunidad se llamaba «phrontisterion», en el sentido de ser un lugar para la meditación, palabra usada por los escritores eclesiásticos para indicar un monasterio. Aristófanes, en «Las Nubes», llama a la escuela de Sócrates «phrontisterion», «almacén de ideas». La colección de monasterios *(hiera)*, cuevas, sagrarios o celdas, estuvo situada en una colina no lejos del nacimiento del Nilo. Estaban separadas unas de otras e ingeniosamente diseminadas alrededor de la montaña. Apenas si existía algún árbol, y sólo se veía un grupo de palmeras bajo cuya sombra solían congregarse (2).

Es difícil escoger de los varios discursos puestos en boca del principal de la comunidad y de Apolonio, pormenores precisos acerca del método de vida de esos ascetas, que no sean indicaciones generales de una existencia llena de trabajos y fatigas, que consideraban como el único medio de adquirir la sabiduría. Cuál fuera la naturaleza de su culto, si tuviera alguno, es cosa que no se dice, salvo que al medio día se retiraban a su monasterio (3).

Toda la tendencia de los argumentos de Apolonio, sin embargo, es re-

(1) VI, 16.
(2) VI, 6.
(3) V, 14.

cordar la comunidad de su origen oriental y su primitiva conexión con la India, que parecían haber olvidado. Las comunidades de esta particular especie en el Mediodía de Egipto y Norte de Etiopía, databan, según se presume, desde varias centurias, y algunas de ellas quizá fueron remotamente budhistas, pues uno de los miembros más jóvenes de esta comunidad, que la dejó por seguir a Apolonio, dice que se une a él por el entusiasmo y respeto que siente por la sabiduría india, conocida ya por su padre, que fué capitán de un barco que fué por Oriente, y que su padre le contó que estos etíopes procedían de la India, y cómo él se había unido a ellos tras un largo y peligroso viaje desde el Indo. (1).

El último incidente que Filostrato refiere respecto de Apolonio y los templos, es una visita al famoso y antiquísimo oráculo de Trifonio cerca de Lebadea, en Beocia. Dice que Apolonio estuvo solo siete días en esa misteriosa cueva, y que volvió con un libro lleno de preguntas y respuestas sobre filosofía. Este libro existía aún en tiempo de Filostrato, en el palacio de Adriano, en Anco, juntamente con un gran número de cartas de Apolonio, y mucha gente acostumbraba visitar esta población con el objeto de verlo (2).

IV

Digamos, por último, algo de sus muchos y grandes portentos. Vendíase Apolonio por amigo de los dioses, y en efecto, quiso demostrar que recibió de ellos favores extraordinarios. Referiremos los principales, sin atenernos precisamente al orden cronológico.

Un día el pueblo romano contemplaba atemorizado un eclipse de sol, y Apolonio, adoptando una actitud profética, exclamó: «Algo grave sucederá y no sucederá.» Pocos días después cayó un rayo en el palacio imperial, que destrozó la copa en que bebía Nerón, y el pueblo quiso hallar en este suceso la razón de la profecía. De este modo fué creciendo su fama: los más elevados personajes le pedían consejo; hasta los mismos reyes le consultaban, y se le consideraba, en suma, como una divinidad (3). Después de haber realizado nuevos viajes, volvió a Roma, en tiempos de Domiciano, y éste le encerró en una cárcel, pues se le acusaba de ejercer la magia; pero al decir de algunos, escapó portentosamente de la prisión.

En otra ocasión estaba arengando al pueblo cerca de un bosque donde

---

(1) VI, 14.
(2) VIII, 19.
(3) I. 22; IV, 4.

había muchos pájaros, y llegó uno que dió un chillido agudo y extraño; todos los demás echaron al instante a volar y le siguieron, y Apolonio dijo entonces a sus oyentes con tono grave (!) y profético que aquel pájaro, digno, por su afecto a los de su especie, de servir de modelo a los hombres, venia a avisarles que en cierta calle, que nombró, se había derramado un costal de trigo. Corrieron todos al sitio indicado, y encontraron a los pájaros comiendo, por lo que creyó el vulgo que Apolonio entendía el lenguaje de las aves (1).

Haciendo estragos la peste en Efeso, los habitantes de esta ciudad enviaron a Apolonio, que se encontraba entonces en Esmirna, a suplicarle que corriera en su socorro. Apolonio dijo: «Vamos». Y en aquel mismo momento se le vió en Efeso a él, pero no a los mensajeros (que es de suponer tardarían algo más en regresar). Inmediatamente al pueblo reunido en torno de él, dijo que tuviera valor, que él le libraría de la peste antes de que anocheciera. Con este objeto mandó que la muchedumbre fuera al teatro, en donde lo primero que se encontró fué un mendigo de ojos extraviados, cubierto de harapos y de exterior el más despreciable y asqueroso; llevaba un zurrón y en él algunos pedazos de pan. Aquel viejo era la peste. «Rodead a ese ser abominable; que no se escape, gritó Apolonio, y acabad con él a pedradas.» Los efesinos vacilaron ante una orden tan extraña; solamente algunos se atrevieron a ofender desde lejos al que seguían tomando por un anciano infeliz. Pero en cuanto recibió las primeras pedradas, los ojos del falso mendigo se abrieron arrojando llamas; los efesinos, reconociendo al demonio, ya no vacilaron más; y sepultaron a aquel malhechor bajo una montaña de guijarros. Al cabo de algunos instantes, Apolonio hizo abrir el montículo de piedras; y ¿qué se encontró? Un perro, un mastín tan grande como un león; estaba muerto, y tenía todavía en la garganta la bilis de su rabia (2). Los efesinos librados de la peste, levantaron en aquel mismo lugar una estatua a Hércules.

Otra vez Apolonio daba en Atenas una conferencia sobre los ritos que habían de practicar en las libaciones. Y como a propósito de esto dijera con la mayor formalidad las cosas más ridículas, un joven descarado que se encontraba entre los asistentes se puso a reír a carcajadas. El conferenciante, mirando a su oyente, le dijo: «No salen, ciertamente, de ti esas burlas, sino del demonio que te posee.»

---

(1) I, 20.
(2) IV, 10.

Aquel joven, dice el biógrafo, pasaba bruscamente de las risas a las lágrimas; hablaba y cantaba; en una palabra, se hubiera creído que era aturdimiento de joven, si no se hubiera sabido que era signo de posesión diabólica. Ahora bien; bajo lo mirada de Apolonio, el demonio, lleno de furor y de miedo, se puso a gritar como los malhechores sometidos a tortura, jurando que él quería salir y que no volvería a entrar más en cuerpo alguno humano. Pero se necesitaba una señal de su salida, y se convino en que volvería del otro lado una de las estatuas del pórtico real. La estatua se volvió, y en aquel mismo instante el joven pareció como que despertaba de un sueño, y se frotó los ojos mirando al sol; se puso colorado al sentirse objeto de la curiosidad de todo el mundo, renunció a los placeres y a las comodidades, y se sometió a la ruda disciplina de Apolonio (1).

He aquí un ejemplo de aparición que, por lo demás, no tiene más fundamento que el testimonio del taumaturgo mismo. Apolonio hizo una noche esta oración: «Aquiles: se dice que tú has muerto; pero yo, a ejemplo de mi maestro Pitágoras, no creo nada de eso; si estamos en lo cierto en la doctrina pitagórica, aparécete a nosotros.» Apenas hubo acabado Apolonio su oración, cuando se sintió la colina sacudida por un ligero temblor, y al punto apareció un hermoso joven de cinco codos de alto; vestía una clámide tesálica, y sus facciones reflejaban la expresión de la modestia, de la gravedad y de la serenidad: aquél era el héroe de la *Ilíada*. Su cabellera había sido hasta entonces respetada por las tijeras, y sus mejillas conservaban todavía su primer carmín. Apolonio refería que su talla pasó sucesivamente de cinco codos a doce (alrededor de seis metros). La conversación entre los dos personajes duró toda la noche (!), lo que supone mucha condescendencta por parte de Aquiles, como lo es que un semidiós abandone por un instante los Campos Elíseos (!). Apolonio aprovechó esta ocasión para esclarecer algunos puntos oscuros de la *Ilíada;* Aquiles se quejó de haber sido olvidado por los habitantes de la Tesalia, y desapareció acompañado de un débil resplandor (2).

Hay un portento en la vida de Apolonio de que se sirven los incrédulos para desvirtuar los milagros del Evangelio. Vamos a reproducir, escrupulosamente traducidas, las palabras del biógrafo: «He aquí otro prodigio

---

(1) II, 4.
(2) I, 25; IV, 34.

de Apolonio. Una doncella núbil parecía estar muerta, y el prometido seguía el ataúd llorando a gritos su deshecho himeneo, y Roma le acompañaba en su llanto, porque la joven era de una casa consular. Pero Apolonio, apareciéndose, se unió al cortejo fúnebre. «Dejad ese ataúd, dijo; voy a enjugar las lágrimas que derramáis sobre esa joven.» Al mismo tiempo preguntó cuál era el nombre de la doncella. La mayoría se imaginó que iba a pronunciar un discurso, como oración fúnebre, para excitar los sentimientos de los circunstantes. Pero él no hizo más que tocarla, recitando palabras ininteligibles, y despertó a la joven de la muerte aparente; la muchacha lanzó un grito, y regresó a casa de su padre, como Alcestes resucitado por Hércules.» Y añade el biógrafo: «Apolonio encontró en ella alguna centellita de vida que se les hubiera ocultado a los médicos (porque se dice que, habiendo hecho llover Júpiter, la cara de la joven exhaló vapor), o bien, tuvo que reanimarla y restituirle la vida apagada: este es un punto que yo no puedo dilucidar mejor que los que lo presenciaron» (1).

Citemos ahora un ejemplo de lo que en nuestros días se llama la doble vista. En el momento en que Domiciano fué asesinado en Roma, Apolonio se hallaba en Efeso, y conversaba con sus amigos cerca de los «Xystes» (galerías cubiertas). De pronto interrumpió su discurso; bajó la voz como sobrecogido de terror; después su atención pareció desviarse del asunto de la conversación; por fin se calló, y mirando fijamente al suelo, dió tres o cuatro pasos diciendo: «mata, mata al tirano». Quedóse después en silencio por algunos instantes. Se hubiera dicho que en aquel momento tenía ante sus ojos el espectáculo de alguna tragedia. La muchedumbre se agolpó en torno suyo, esperando con impaciencia el final de aquel singular suceso. «Valor, efesios, dijo al cabo de un momento: el tirano acaba de ser degollado hoy. ¿Qué digo hoy? En el instante mismo en que yo alzaba la voz; lo juro por Minerva», y después guardó silencio. En aquel momento—era el medio día—, Stephanus asesinaba a Domiciano (2).

Tuviéronle por loco; pero cuando se divulgó la noticia de que Domiciano había sido asesinado en aquel mismo día y a la misma hora, miraron al adivino como a un dios. Escribióle, pidiéndole sus consejos, el mismo Nerva, sucesor de Domiciano, que se reputaba deudor del imperio a Apolonio; pero le respondió que no se verían más hasta la otra vida; y, efectivamente, murió al año siguiente, después de haber tomado bien sus

(1) IV, 45.
(2) VIII, 26.

medidas para que nadie presenciase su muerte, facilitando por este medio su apoteosis. Así que sus discípulos divulgaron que se había subido a los cielos, ya, sin otro examen, fué aclamado por dios. Edificósele un templo en la ciudad de Tyana, y varios emperadores prescribieron que se le diese culto religioso.

E. UGARTE DE ERCILLA.

LA PRIMERA EDICIÓN Y LAS PRIMERAS FALSIFICACIONES DE NUESTRO INSTITUTO

1635 - 1702 - 1709.

Aunque tan claras, alguna aclaración exigen, antes de comenzar, las palabras del título que precede.

Nadie crea que antes de esa fecha, 1635, todo nuestro Instituto, quiero decir todas las leyes con que se rige y gobierna la Compañía de Jesús, había quedado inédito; pues todas sus partes estaban ya repetidas veces impresas; pero a nadie se le había ocurrido, o a lo menos nadie lo había ejecutado, reunir en una serie de tomos uniformes, con portada común e índices particulares y general, las diversas partes de nuestro derecho, que con los años se iban notablemente multiplicando.

Por fin, el año 1635 en Amberes la imprenta de Juan van Meurs (Joannes Mevrsivs) publicó por encargo del P. General de la Compañía, Mucio Viteleschi, en varios tomitos en 12.° todo nuestro Instituto. Esta llamamos primera edición.

Pero es de saber, que unos años después, empezaron a circular otros tomos remedo más o menos fiel de los anteriores, y con el mismo año y pie de imprenta. Al terminar el siglo y principiar el siguiente se reimprimió de nuevo, al decir de los editores, con toda fidelidad, la edición de Amberes.

Pues bien; estas tres últimas ediciones 1635 (!), 1702, 1709 fueron hechas sin encargo oficial de la Compañía; y cuando los superiores lo conocieron, plenamente las desautorizaron; con justicia, por tanto, las podemos llamar *falsificaciones*, aunque prescindamos por ahora, si realmente el texto está corrompido o mutilado, como sospechó el P. General en un principio y no sin motivo, al ver de qué imprentas había salido; por la misma razón que llamamos moneda falsa, la que no tiene el cuño legal, y legalmente está desautorizada.

Esto bastaría para un estudio bibliográfico de algún interés; circunstancias especiales, sin embargo, me han puesto en la necesidad de revisar no pocos de los documentos antiguos de nuestra legislación, dado ocasión de

curiosear, como quien dice, por los archivos y bibliotecas de las casas y colegios de la antigua Compañía y notar, entre otras cosas, si eran raros o frecuentes en ellos los libros de nuestro derecho antes de 1635. Vencido por la curiosidad, me detuve a escuchar a nuestros antiguos Padres (ellos me perdonen), cuando hablaban y discutían en las Congregaciones generales y provinciales en los pasados siglos. Salido de mi escondite me puse primero a tomar unas notas, naturalmente nada más que unas notas, sobre un problema más íntimo, a saber, sobre el conocimiento que de nuestro derecho reinaba en general entre los jesuítas del primer tercio del siglo XVII; y segundo, a indagar qué causas habrían podido producir aquella falta de conocimiento; pues hemos de confesar, que falta la había.

Con esto súbitamente ante mis ojos se esclareció aquel enigma bibliográfico, por demás curioso, de suceder a una edición *legítima* tres *fraudulentas*.

Había gran necesidad de una edición manual; apareció; y en seguida el ansia despertada en los de dentro y en los de fuera, fué incentivo a que manos mercantiles, heréticas o judías por añadidura, quisieran, como ahora diríamos, hacer un negocio; se dieron, sin más, a reproducir una obra que tenía salida y que los Jesuítas, por una razón o por otra, no se la daban suficientemente; nueva prueba de que no hemos nacido para mercaderes. Más aún; cuando los jesuítas de Bohemia se ofrecieron a encargarse de la segunda edición de 1705, tuvieron que oír en plena Congregación general que no era aún necesaria, pues quedaban *reliquias* de la de Amberes; sin caer en la cuenta que con el tiempo aquellas reliquias, sin milagro alguno, se iban multiplicando y por lo visto tan disimuladamente que pasaban por auténticas y aun hoy día pueden engañar si no estamos bien advertidos.

He aquí todo el desarrollo de mi plan:

1.º Probar cuán necesaria se había hecho hacia 1630 una nueva edición del Instituto; pues no había en nuestras casas ejemplares suficientes para completar el cuerpo de nuestro derecho.

2.º Indicar qué falta tan notable de conocimiento de nuestra legislación produjo esa escasez, junto con otras causas más íntimas.

3.º Describir la edición hecha en Amberes el 1635, con las dificultades que estorbaron su pronta impresión, y los proyectos que para perfeccionarla y completarla se proponían.

4.º Y por último, dar a conocer, como fraudulentas, las tres ediciones siguientes que de algún modo reprodujeron la primera de 1635.

I

NECESIDAD DE UNA NUEVA EDICIÓN

Sumario: 1. Escasez en nuestras casas de los libros del Instituto. 2. Notable falta que esto produjo en el conocimiento de nuestras leyes. 3. Otras causas.

1. Basta recorrer las columnas 59-113 del artículo Loyola, *Saint Ignace de*, en el tomo V de la *Biblioteca* de Sommervogel para advertir cuán copiosa era la bibliografía jurídica del Instituto fundado por S. Ignacio, ya antes de 1635 (1).

---

(1) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Bruxelles-París 1890-1909. Nada sustituye, hasta el día, a esta obra colosal; podrá completarse con el *Suplemento* del P. Riviere, desgraciadamente interrumpido, y con el *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas...* Madrid, 1904, del P. Uriarte y con ulteriores investigaciones, pero siempre queda en pie.

Como bibliografía especial de los *Ejercicios* veáse en *Monumenta historica Societatis Jesu* el tomo dedicado a los Ejercicios, series 2.ª de *Monumenta Ignatiana*. Madrid, 1919; págs. 701-742; 1179-1182.

De las *Constituciones*, el tomo dedicado a ellas que se está preparando.

De las *Reglas*, en la introducción págs. XII-XIV de *Regulae Societatis Jesu* Rollarii flandrorum, 1910.

De otras partes no existe bibliografía especial.

En las citas al Instituto de la Compañía, de no advertir otra cosa, siempre me refiero a la 1.ª edición de Amberes aquí estudiada; y si no a la edición de Florencia 1892-1893, que es la última.

En cuanto a los manuscritos, cuando no se cita archivo alguno o biblioteca, están en poder de la Compañía y formaban antiguamente la sección de Congregaciones o capítulos oficiales de la orden del *Instituto*...

Con el nombre de *provincia* entiendo un territorio gobernado en la Compañía por un solo Superior, llamado Provincial; generalmente toma la provincia el nombre de la región que comprende, cuyo nombre aquí usaremos indistintamente; y así lo mismo quiere decir *provincia de Austria*, que *Austria* simplemente. No siempre podrá representarse el lector los límites exactos de la provincia con sólo oir el nombre v. gr.: Provincia *flandro-belga*, *galo-belga*, mas no creo necesario determinar más. El que quisiere hacerlo puede consultar en *Synopsis historiae Societatis Jesu* (Ratisbonae 1914), el *Apéndice 2.º*, págs. 586-589 y verá la división de provincias; en el *Atlas geographicus Societatis Jesu*, de L. Carrez, París 1900, la representación gráfica de ellas y como desgraciadamente este hermoso atlas carece de índice alfabético, podrá el lec-

De ordinario tales libros, de pequeño tamaño y menor volumen, están impresos en Roma y en la imprenta del Colegio Romano.

Quién era el encargado de preparar y hacer las ediciones del Colegio Romano; qué número de ejemplares tiraban conforme iban sintiendo la necesidad de reiterar las ediciones o completarlas, cómo las distribuían..., nada de eso sabemos. Una historia de la imprenta del Colegio Romano sería obra de interés y casi del todo inédita, mejor dicho, sin escribir (1). Sea de eso lo que fuere, ya en 1615 la Congregación (Capítulo se llama en otras órdenes religiosas) de la provincia galo-belga escribía: Como en esta provincia quedan poquísimos ejemplares de las Constituciones, cánones de Congregaciones generales y otros libros pertenecientes a nuestro Instituto y sea enojoso traerlos siempre de Roma, pues los portes vendrían a costarnos más que la edición; por fin, porque la experiencia ha demostrado que por el camino muchas veces los libros se destrozan y aun fácilmente vienen a parar a manos de herejes y otros enemigos de la Compañía, o de ladrones, que infestan todas estas partes, pídese a la Congregación general conceda facultad para imprimirlos en estas provincias tan apartadas de Roma.

A esto respondió la Congregación general séptima, en que fué elegido el P. Viteleschi, bastar que se hiciera la impresión en Roma, ni ser de ordinario tan difícil o peligrosa la comunicación con aquellas tierras *(Congr.* 54, fol. 133, 140).

Si esto pasaba en Bélgica, tan rica en libreros y mercaderes, ¿qué hemos de suponer de otros países, no tan prósperos o a lo menos mucho más alejados y a tras mano de Roma? Pero huelgan las conjeturas cuando tenemos el testimonio, los clamores de los mismos necesitados, que a algunos podrán parecer monótonos, pero no por eso menos verdaderos y elocuentes.

La viceprovincia inglesa, por ejemplo, en 1622 y 1625 así hablaba: Aunque con grande instancia hemos pedido los libros del Instituto, de ellos aquí carecen hasta ahora casi todos los Superiores. A estas instancias el P. General respondía, v. gr. en 8 de febrero de 1623: «Se han buscado y dado a la provincia inglesa cuantos ejemplares hemos tenido. Por

---

tor valerse de los índices de la obra de Alfredo Hamy, *Documents pour servir a l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 a 1675*. París.

(1) A las noticias que dió el P. Gómez Rodeles en *Razón y Fe* (Septiembre 1909), XXV, 64-67, poco se ha añadido posteriormente.

esto no podemos prometer más, sino que procuraremos, cuando tales libros se reimpriman (como en breve esperamos), satisfacer a la provincia» (*Congr.* 57, fol. 54 v. y 56; 59 fol. 115 y 117).

Otro tanto se respondía a Polonia y Bohemia (*Congr.* 57, fol. 93; 59; fol. 19); y en 1625 a Campania (acercándonos ya más a Roma), cuando su Procurador propuso en nombre del Colegio de Pont-à-Mousson, facilidades para la impresión si no se hacía en Roma (*Congr.* 59, fol. 196 y 200).

Al Procurador de Tolosa, de Francia, pocos años después, en 1633, que atestiguaba estar todos con gran interés por la reimpresión del Instituto, se decía: «Esto mismo meditamos nosotros y, si no hay obstáculo, bien pronto se procurará» (*Congr.* 62, fol. 148 y 152).

Austria, el mismo año, pedía autorización para imprimir a lo menos las Constituciones y otras partes perpetuas de nuestra legislación, «pues poquísimos son los ejemplares del cuerpo del derecho de la Compañía; y muchos colegios nuevos no tienen ninguno y pocos los colegios más antiguos» *(Congr.* 62, fol. 183). Otro tanto proponía Bohemia y Germania superior, insinuando esta última se hiciera en la nueva edición un elenco general e índices para facilitar su manejo.

A instancias tan repetidas el P. General contestaba lo que respondía a Germania en 1633: «Hemos también notado nosotros la falta de libros de nuestro Instituto, no sólo en esa provincia, sino también en otras muchas; pero a esa falta no hemos podido satisfacer hasta ahora por graves causas; y aunque éstas aun perseveran, veremos si hallamos modo de satisfacer a la necesidad de la provincia» *(Congr.* 62, fol. 205); o lo que respondía a Austria y a Lituania, que viendo en 1636 no podía terminarse la impresión ya comenzada en Amberes, suplicaban activasen desde Roma este negocio «porque era grande en la provincia la escasez de libros del Instituto»; dar sólo buenas esperanzas *(Congr.* 65, fol. 334 v., 335 v., 452).

Urgía, pues, es evidente, hacer nueva edición de tales libros, pues las provincias los necesitaban y pedían insistentemente; y en Roma, según se declaraba terminantemente a los Padres ingleses que no se hartaban de exponer su necesidad y demandar remedio, ya en 1633 «no quedaban ejemplares» *(Congr.* 62, fol. 246).

2. Otra causa más honda (nacida en parte de la primera) estimulaba el celo del P. Viteleschi a vencer las dificultades que se presentaron y a ofrecer prontamente a toda la Compañía una buena edición de todo el Instituto; quiero decir, la falta de conocimiento de nuestra legislación que se

iba extendiendo por las provincias más de lo que a la observancia y buen ser de la Compañía era conveniente.

Prueba *indirecta* de ello puede ser la impresión que causó, v. gr. en Austria tener en sus manos los tomos de 1635 y cómo se apresuraron en seguida a pedir las Admoniciones de Nadal (confundiéndolas con los *Scholios)* de que vieron hablaba la Congregación segunda; la serie de dudas sobre casos reservados, ordenaciones, privilegios..., que fueron proponiendo las provincias al P. General, la necesidad sentida en varias partes de un epítome o compendio que permitiera tener presentes tantas cosas como veían mandadas, y que a no pocos no dejarían de parecer cosa muy nueva; el plan, que al fin sólo mucho después se llevó a cabo, de reunir los principales cánones de las Congregaciones generales en un catálogo autorizado para refrescar su memoria con la frecuente lectura aun públicamente, y así de otros compendios parciales.

Ahora voy a poner pruebas *directas* de lo mismo. Sea la primera la consecuencia necesaria de esa escasez de libros. ¿Qué conocimiento algo completo podemos suponer en ciertas casas de Bohemia, separada en 1623 como provincia independiente de Austria, sin retener un depósito de libros del Instituto al efectuar la separación, cuando en nombre del Padre Provincial se decía el 1625: «Como en nuestra provincia no tengamos ningún libro de la Compañía, y algunos sean colegios recién admitidos, pide el P. Provincial... 20 ejemplares de todo el cuerpo *(Congr.* 59, fol. 19).

He aquí algunos testimonios claros, aun de tiempos y regiones en donde quizás no se había aún sentido tanto la escasez de tales libros: Grande es la ignorancia de las Constituciones, confesaba el Provincial de Lyon en 1603, y proponía dar a cada profeso y coadjutor formado un ejemplar de las mismas. *(Congr.* 50, fol. 282). La Provincia Romana poco después: Como sea grande en muchos Consultores y aun en algunos Superiores la ignorancia de nuestras reglas, constituciones, ordenaciones y privilegios, propone a la Congregación general 6.ª (febrero a marzo de 1608), que los que eso ignoren no sean promovidos al gobierno ni al cargo de Consultores; además se prescriba algún modo para que los que hayan de tomar parte en el régimen de la Compañía, aprendan antes nuestro derecho *(Cong.* 52, fol. 8 y 14). Este mal no debió ser exclusivo de una sola provincia, cuando la Congregación dió a todos una especial disposición sobre el caso (1).

(1) En el tomo del Instituto: *Ordinationes Praepositorum Generalium.* Cap. 1, n. 20, pág. 16.

Austria, en 1615, no conocía aún los decretos de las Congregaciones, que veía citados en los cánones e instrucciones (1). Cerdeña, al pedir en 1633 el libro de las reglas de los Superiores, afirmaba «que era grande la penuria en la provincia». También deseaba le enviasen la lista de reservados, censuras y preceptos «porque muchos ignoran eso» *(Cong.* 63, folios 115 y 117). Y a Tolosa, que el mismo año proponía que los Superiores estudiaran con más empeño el Instituto, se escribía desde Roma: «frecuentemente lo solemos inculcar, y en adelante no lo omitiremos» *(Cong.* 62, fol. 146 y 151). Lituania en 1642 (y termino este enojoso catálogo) confiesa ingenuamente: «No pocos de los nuestros padecen grande ignorancia del Instituto, por lo cual cometen errores, y se les ve menos aficionados de lo que fuera justo, a nuestras cosas» *(Cong.* 69, fol. 415).

Al copiar estas últimas palabras, se me ocurre una reflexión y una pregunta que hacer a los que juzgan tal vez al P. Aquaviva como ordenancista en extremo y exageradamente centralista: ¿Cuántas amarguras y disgustos, de los que acibararon los generalatos de Mercurian y Aquaviva, se hubieran evitado con el estudio sólo de nuestro derecho? ¿Cuántas de las disposiciones, ordenaciones e instrucciones que el P. Aquaviva se vió obligado a escribir y comunicar a toda la Compañía se hubieran ahorrado, si hubiese visto el P. General en la práctica de los nuestros más conocimiento del Instituto? ¿Cuántos asuntos que se vió como forzado a reconocer y resolver personalmente el P. Aquaviva, tomándose un trabajo ingrato y abrumador, hasta el extremo de sucumbir bajo su peso, más fácilmente en las provincias respectivas hubieran sido resueltos, bajo la dirección, naturalmente, de la autoridad central, si hubiera visto en los Superiores más pericia en el Instituto? Pues más de una vez le vemos quejarse en sus cartas de los apuros en que éstos le ponían, aceptando, v. gr., en las fundaciones, cosas contrarias a nuestro espíritu, y obligándole a deshacer planes ya formados y a llamar a sí muchas otras causas o asun-

(1) *Congr.* 54, fol. 73.—Hasta la Congregación general 11.ª inclusive, se formaban separadamente, a imitación, sin duda, del Concilio Tridentino, *decretos* y *cánones*, con la única diferencia que el canon sólo contenía, y en breves cláusulas, las disposiciones del decreto. Los cánones eran por esto en la antigua Compañía más citados y comunes que los decretos; pero unos y otros ya en 1615 estaban impresos y los Provinciales debían conocerlos. Decía la Congregación 6.ª, D. 27, 3.º: «Congregationum generalium acta Provinciis communicare necesse non est. Verum decreta omnia Provincialibus danda sunt, ut in singulis exstent Provinciis et a Provincialibus communicari possunt superioribus illis quibus expedire iudicaverint».

tos. Y si le respondían, para defenderse, que en *rigor* se podía aquel asunto o fundación llevar a término, él replicaba: «son esos justos rigores poco loables» (1).

Vuelvo a mi asunto.

Dirá alguno: los testimonios aducidos son casos aislados. Puede ser; mas advierto que no son testimonios de sujetos particulares que a las veces generalizan lo que ven a su alrededor, en un círculo muy estrecho, o sólo lo que advierten dentro de sí; sino de las reuniones más solemnes y autorizadas que dentro de una orden religiosa pueden concebirse, fuera de la Congregación o Capítulo general; además, como están tomados de una parte y de otra, pueden juntos fundar un juicio general y de conjunto; por último, vemos que la autoridad suprema los admite y con su silencio o aprobación los confirma. Léase, v. g., cómo el P. Viteleschi inculca a todos los Superiores, en 4 de enero de 1617, que con la asidua lectura de las Constituciones y ordenaciones adquieran pericia en el conocimiento y práctica de nuestro Instituto (2), y a 6 de octubre de 1646, en la carta del P. Vicente Caraffa a todos los Provinciales y por ellos a toda la Compañía, al comunicar las disposiciones de la Congregación 8.ª, recientemente terminada, e inculcar una vez más las prescripciones del Instituto, el siguiente párrafo: «Pero a este feliz estado de la Compañía, principalmente se oponen dos impedimentos: Es el primero, el escaso conocimiento de nuestras leyes y decretos, en que veo, no sólo a los súbditos, sino también muchísimas veces *(persaepe)* a los Superiores; de modo que ignorándolos o no recordándolos, no es de extrañar decaiga también su observancia. Por tanto, como antiguamente Dios Nuestro Señor, deseoso que su pueblo observase perfectamente la ley que le había dado, mandó que continuamente la conservase en su corazón y en su memoria *(Deut.* 6, 6): *Erunt* (dice) *verba haec quae ego praecipio tibi hodie in corde tuo... et meditaberis in eis sedens in domo tua*, etc., etc., así desearía yo que todos los nuestros, aun los súbditos, no se contentaran con el sumario y las reglas comunes, sino que revolvieran también las demás ordenaciones, movidos por el deseo de cumplirlas» (3).

Y la razón es clara, y podemos aplicar a todos lo que el P. Nadal dice hablando del P. General, que en esa lectura hallarán el mayor auxilio para

---

(1) Véase en *Castellana* 6, varias cartas, fol. 377 v., 446, 450 v.

(2) *Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis.* Roma 1911, pág. 82.

(3) *Sylloge* B_2 pág. 19. *Ms.* en poder de la Compañía.

su gobierno. He aquí sus palabras, comentario de la P. IX, c. VI, n. 3 de las Constituciones (1): «En esto hemos de entender que el General tenga las Constituciones, los decretos de las Congregaciones, todas las reglas, no sólo comunes y generales, sino todas las demás y sus acomodaciones a lugares determinados... sepa las tradiciones de nuestros mayores, las costumbres aprobadas en la Compañía... y con esto los hechos de los Padres y de la Compañía, desde San Ignacio y su conversión y penitencia. Pues de todo esto sacará grande espíritu, singular luz y especial auxilio para gobernar la Compañía en Cristo Jesús» (2).

3. Mas entrando de lleno en el asunto, mejor dicho, indicándolo con el dedo, sin querer entrar, ¿qué causas había en ese primer tercio del siglo XVII o poco más, para esa ignorancia o deficiencia en el conocimiento de una cosa que todos teóricamente creían les era necesaria?

Varias deben de haber sido: Unas *extrínsecas* y quedan de algún modo insinuadas; la forma y tamaño de los libros del Instituto, sueltos, en tomos independientes que fácilmente se extravían y difícilmente se conservan juntos; la falta de índices generales y de un compendio que faciliten el estudio de tantas disposiciones, dadas en diversos tiempos, para atender a diversas necesidades y países; la rareza misma de esos libros, al menos desde 1615 al 1635, junto con la dificultad en las comunicaciones y transportes, aumentada con las guerras, poca seguridad en los caminos y estrecheces económicas mayores de las que ordinariamente se cree. Y por fin el no estar aún del todo organizado en la Compañía aquel segundo noviciado que introdujo S. Ignacio que llamamos tercera probación, tiempo el más a propósito, en algunos casi único, para un estudio detenido y conocimiento algo profundo de todas nuestras leyes religiosas.

Otras causas debía de haber más *intrínsecas:* 1.ª cierta falta del criterio histórico de que hoy tanto nos pagamos y nos incita a no quedar satisfe-

---

(1) Dicen las Constituciones: «También ayudará para todo al General que tenga cerca de sí las Bulas y Breves, y todas concesiones que tocan a la institución y gracias o privilegios de la Compañía y un Sumario de todas ellas; y así mesmo una lista de todas las Casas y Colegios de la Compañía... y esta lista la hará renovar cada año... y finalmente sea de todo informado, para que mejor pueda en todas cosas a gloria divina proveer».

(2) Véase en *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, t. IV. Madrid 1.905, páginas 619-625, 635-648.—*63. Tractatus de traditionibus et consuetudinibus Societatis Jesu.—65. Patrum dicta aliquot.*

El párrafo copiado de Nadal está en *Scholia in Constitutiones et declarationes S. P. Ignatii.* Prati. 1883, págs. 248 y 249.

chos, sino después de haber visto y examinado por nosotros mismos las primeras fuentes.—2.ª Una importancia, tal vez exagerada, atribuída al Sumario de las Constituciones, que al fin de cuentas sólo es un compendio de lo que pertenece a la espiritual institución de los nuestros y todos deben observar.—3.ª Una interpretación exageradamente restringida y recelosa de la regla 38 entre las comunes (1), de donde por ventura nació el *mito* de que los jesuítas se rigen por unos *monita secreta* patrimonio de pocos iniciados, y tan secretos, recónditos y escondidos que nuestros enemigos al reimprimir furtivamente todo el Instituto no dieron con ellos y tuvieron que contentarse con el libelo infamatorio de 1614.

II

LA EDICIÓN LEGÍTIMA

Sumario: 1. Preparativos para la edición.—2. La verdadera dificultad en la impresión y el retraso de la obra hasta 1638.—3. Intervención del Padre Lugo.

1. Ya antes que las provincias sintieran y representaran tan repetidamente, como hemos visto, la necesidad de una nueva edición del Instituto, el P. General había dado algunos pasos para perfeccionar cada vez más las anteriores. Así a 1 de junio de 1619, escribía a los PP. Provinciales pidiendo la cooperación de uno o varios individuos de cada provincia: Me avisan, dice, algunas provincias de no pocos errores en los libros de nuestro Instituto impresos en 1616 y aquí también algunos hemos ya notado. Mas, como no es cosa tan hacedera reimprimirlos, y es de desear se corrijan los ya impresos, ha parecido imprimir una hoja aparte con tales correcciones (*Epist. communes* B_1, fol. 651).

Las provincias no se contentaron con señalar solamente errores de imprenta; oyendo que ya al menos desde 1622 se trataba de nueva edición hecha en Roma, fueron proponiendo nuevos perfeccionamientos o mejoras además de recomendar calurosamente la corrección y fidelidad en el tex-

(1) Nada tan prudente como los límites puestos en la misma regla: «Ninguno...; ni tampoco les [a los de fuera] comunicará las Constituciones, ni otros libros o escritos que traten del instituto de la Compañía o de sus privilegios, si no fuere con expreso consentimiento del Superior.»

to (1). Quizás no dejará de tener algún interés anotar ahora cuanto se refiere meramente a mejorar el texto de la edición proyectada.

En 1625 la provincia flandro-belga, hizo esta observación: Como ha acontecido que los cánones de las primeras congregaciones hayan sufrido alguna moderación en las siguientes o quedado reducidos *ad non usum*, a veces abolidos; todo lo cual, engendra dificultad y dudas en los lectores; juzgó la Congregación provincial proponer a V. Paternidad, si acaso no aprobaría se indicara con alguna señal en la próxima edición esa variedad y desuso. Prometió el P. General señalar de algún modo en la nueva edición lo que se echaba de menos *(Congr.* 59, fol. 62 v). Varias provincias insinuaron además la necesidad de un índice general, entendiendo quizás algunas algo así como un extracto, según luego veremos. No fué poco que la edición de 1635, saliese provista de un índice general, suficiente al menos, único tomo que lleva en realidad portada general: «Index generalis in omnes libros Instituti Societatis Iesv».

De notas marginales había ya hablado mucho antes la provincia de Germania Superior en 1573; deseaba añadieran a la nueva edición de las Constituciones unas concordancias; a saber a la margen o al fin de cada ca-

---

(1) He aquí lo que expone la Congregación provincial de Tolosa en 1625: «Quoniam libri qui Institutum nostrum continent editi sunt scatentes mendis, petit Congregatio a R^da. S. P.^te ut pro sua prouidentia curet edi correctos, et veteres qui vitiati sunt supprimi» *Congr.* 59, fol. 209; y tres años después Aquitania «Quoniam omnes Instituti nostri libri et indices hactenus impressi, maxime vero decreta, formulae, canones, regulae et caeteri, quos emendatissimos esse et correctissimos oportebat, scatent mendis et erroribus grauissimis, magno cum taedio legentium et superiorum incommodo, iubeat sua P.^tas eos per homines Instituti bene peritos exacte recognosci et corrigi, ac denuo recudi ad commune bonum et levamen omnium tam Superiorum quam aliorum quorum maxime interest». R. «Jam pridem eos peritis et intelligentibus Instituti recensendos emendandosque dedimus et nunc speramus, deo annuente, nouam editionem.» *Congr.* 60, fol. 172 y 173.

A pesar de todo, el texto de la edición de 1635 no salió del todo correcto, ni con mucho. Lugo, al trabajar, como veremos, sobre los privilegios, se contentó con tomar la edición de 1615 «quae ad litteram transcripta est cum omnibus suis erroribus in editione Antuerpiensi anni 1635», y en el decurso de la obra los va anotando y enmendando.

Algunos errores de ediciones anteriores se corrigieron, es verdad, v. gr. una línea entera omitida antes en la fórmula de la Congregación provincial, c. 3, de que habla el provincial de Toledo en 1640. *Congr.* 67, fol. 12 y 14; pero en la misma edición de 1635 nuevas incorrecciones observó la Congregación 11 (1661), d. 21.

pítulo fueran indicados brevemente otros pasajes de las Constituciones referentes a lo mismo, como vemos, dicen los Padres alemanes, en la Biblia y en la regla de los Cartujos; lo cual ayudaría a la memoria, a la inteligencia y a la declaración de las Constituciones. (*Congr.* 42, fol. 34 v.) Esto, aplicado a las Congregaciones (V.ª Congr. general 8.ª d. 14), dió origen al *Indículo* (como veremos); la idea estaba ya propuesta de algún modo en las mismas Constituciones P. IV., c. 6, O.

No encuentro más pormenores (que no debieron abundar), sobre la preparación de esta nueva edición de 1635, sólo que fué hecha con autorización expresa de los Superiores: «Superiorvm permissv», dice cada una de las portadas, circunstancia, no sé por qué omitida por Sommervogel, en la cual, por lo demás pueden verse los títulos de los 16 opúsculos en que está dividida la obra (1).

2 Pero es de advertir que aunque todas las portadas llevan «Antverpiae-Apud Ioannem Mevrsivm M. DC XXXV», a 30 de diciembre de 1636 respondía el P. General a la provincia de Austria, que suplicaba acelerase la impresión, estas terminantes palabras: «Urgimos ciertamente cuanto podemos, pero de que no haya en Bélgica podido terminarse aún la obra comenzada es causa la escasez de papel que no puede obtenerse con la abundancia que sería preciso, en este tiempo de guerra que impide el comercio». (*Congr.* 65, fol. 335 v.) Debió retrasarse la conclusión de la obra hasta entrado 1639, o fin del 38, pues en 1638 no era conocida en Portugal, en 1639 era conocida en España y en 1640 la repartía el P. General como cosa nueva (2).

---

(1). Creo inútil copiar aquí esa lista, pues no son libros raros y está suficientemente exacta en Sommervogel (V, 81), sólo advierto que como el gran bibliófilo antes de escribir las hojas de suplemento que van al fin del tomo, no tenía ni sospechas de la doble edición de 1635, creyó que del tomo añadido en 1665 había dos *tiradas* y tuvo la mala suerte de copiar la portada de la edición fraudulenta. Luego las compararemos. En este tomo suplementario en cuya portada no se puso como en los otros 16 *Superiorum permissu*, decía en el prólogo Santiago van Meurs: «Institutum Soc. Iesv... potestate ab euisdem Superioribus ad id accepta. in lucem dedit Parens meus Ioannes Meursius B. M. anno 1635». Desde entonces han aparecido diversas cosas y deseado se completase como lo hago con permiso de los Superiores en este auctario.

(2) El P. Manuel Paes, para el eruditísimo *Examen* del compendio de privilegios redactado, como veremos, en Evora 1638, se vale de las ediciones del Compendio *común mayor* de Roma: 1584, 1606, 1615; del *breve:* 1586, 1591, 1606, y del *índice*. Goa 1581, Roma 1615.

Pero si el lector recuerda algunos de los testimonios antes copiados verá que en 1622 ya estaba en pie el proyecto de la edición, y a principios de 1623 ya decía el P. General que la impresión se haría *en breve;* con esto solo hay ya motivo para sospechar que en realidad hubo algún otro obstáculo, además de la falta de papel sentida trece años más tarde; pero si sigue repasando otros testimonios, verá claramente que salió al paso en Roma alguna dificultad que el P. General intentaba vencer y no lo lograba.

La principal, si no la única, fué la revocación de algunos de nuestros privilegios y la indecisión en el uso de otros muchos, causadas por el breve de Urbano VIII *Alias felicis recordationis* (20 de Dic. de 1631) sobre la revocación de los *oráculos vivae vocis* (1). Puede verse en cualquier tratado de Derecho eclesiástico expuesta la cuestión, pues es de interés general, común a todos los religiosos; en cuanto se refiere a la Compañía bastan las indicaciones del Compendio *actual* de privilegios v.° *oracula* nn. 433 y 434.

Ni una palabra de la edición de Amberes, 1635.

En un memorial del P. Francisco de Montemayor, procurador por la provincia de Toledo, en la reunión de procuradores de noviembre de 1639, entre otras cosas pedía: 16. El P. Miguel Pacheco pide licencia para usar y traer consigo un juego de los libros del Instituto.—17. La misma licencia pide para sí el dicho P. Francisco de Montemayor.

R. 16. «Con particular gusto doy licencia para que pveda vsar el P. Miguel Pacheco de los libros de nuestro Instituto y para que pueda lleuar consigo, si se mudare, dichos libros».—17. «Con el mismo afecto lo concedo».—*Congr.* 67, fol. 24 y 26.

Al Provincial de Toledo en 1640, que proponía una duda, se le respondía: «pero ya en la nueua y vltima edición del año de 1635 (de la qual emos remitido a esa prouincia algunos ejemplares) está corregido el hierro *(sic)*». *Cong.* 67, fol. 14.

(1) Otra de las cuestiones o dificultades podía ser si había de seguir uno solo de confesor de todos en cada casa, como dispone la regla 6.ª del Sumario, y como preguntaron varias provincias, o si estaba el privilegio derogado por Urbano VIII; pero es eso un caso particular de la misma revocación de los oráculos de viva voz; vide el compendio *actual* v.° *Confessio* n. 125.

El P. General hizo sus diligencias ante el Papa, pero también dió esta lección de sumisión y obediencia al Procurador de Tolosa en 1639: «Molestum est toties audire quae morosam obedientiam sapiant, quam debemus SS. Domino summe promptam et boni eventus fiducia plenam. Tentaui apud ipsum non semel quidquid in hac re prudenter poteram, ut satisfacerem desideriis nostrorum regulam suam intactam optantibus, neque impetraui. Quamquam incommoda quae inde sequi memorantur, etiam ex parte notabantur, cum adhuc vnus tantummodo confessiones omnium audiret.». *Congr.* 66, fol. 356.

No deja de ser significativo el que, terminada al fin la edición de Amberes con los privilegios tal como estaban en 1584, se imprimiera *aparte* una hoja para ser colocada en la pág. 3 antes del prólogo, con estas palabras: «*Notum sit omnibus ea priuilegia quae concessa fuerunt vivae vocis oraculo reuocata esse*». Evidentemente este era un último remedio (1).

Grandes fueron, en verdad, las dudas suscitadas al conocerse la decisión de Urbano VIII, que en realidad sólo urgía disposiciones anteriores de Gregorio XV sobre tales oráculos, y mayores en toda la Compañía al leer la hojita añadida a los privilegios.

Creyó al principio el P. General alcanzaría del Pontífice alguna declaración o confirmación nueva de nuestros privilegios, pero no lo pudo lograr. Austria suplicaba en 1633 al P. General tratase con Su Santidad para que concediese otra vez los privilegios que dependían de tales vivae vocis oráculos por la grande necesidad que de ello se sentía en los ministerios, y el P. General respondía: «De eso muchas veces y con grande empeño hemos tratado con Su Santidad; mas, hasta ahora nada hemos conseguido, fuera de muy buenas esperanzas. No cesaremos en adelante, siempre que oportunamente se pueda hacer, de suplicarle se digne entretanto concedernos esas armas tan necesarias para promover la mayor gloria de Dios en esas partes septentrionales» (2). A Méjico en 1634: Hasta ahora no se

---

(1) He visto ejemplares con esta notita *pegada*, con toda la hoja *añadida*, y sin ninguna *añadidura*.

El mismo expediente se había tomado en la 1.ª edición de las Constituciones, cuando Paulo IV mandó tener coro, y que el cargo de General fuera trienal.

(2) *Congr.* 62, fol. 185. Como en cuestión de privilegios había tres clases: privilegios *comunes*, *índicos* y del *septentrión*, sin sofistiquear, podía caber duda si quitados unos, quedaban en pie otros; de aquí las preguntas de las provincias.

En lo tocante a Indias véase tratada la cuestión y resuelta en sentido de que quedaban revocados los privilegios en la obra del P. Muriel «*Fasti Novi Orbis et Ordinationum Apostolicarum ad Indias pertinentium Breviarium cum adnotationibus opera D. Cyriaci Morelli.*—Venetiis, 1776, pág. 148, *adnotatis* ad ordinationem LXVIII.

De las dos primeras clases de privilegios hay varias ediciones; los del septentrión no se imprimieron; hállanse en el Codice *Inst.* 29; otro ejemplar junto con varias noticias citado en *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistolae et acta*. Collegit .. Otto Braunsberger, t. 2.° Friburgi, 1898; pag. 658, nota 2.

ha escrito nada acerca del uso de tales privilegios; guárdese puntualmente lo que Su Santidad manda, mientras pregunto a Su Beatitud si la revocación se extiende a Indias *(Congr.* 63. fol. 161). Y a Lituania, que en 1636 había escrito pidiendo la confirmación, si no de todos los privilegios revocados, a lo menos de los más necesarios en aquellas partes tan necesitadas, como facultad para leer y retener libros prohibidos, absolver del cisma y de la herejía, del crimen del duelo y a los que hubieren leído libros prohibidos, tenía que responder el P. General: «Hemos empleado hasta el presente todo el cuidado e industria que hemos podido emplear; pero con escaso resultado. Examinen ahí con diligencia qué privilegios fueron concedidos *vivae vocis oraculo*, y cuáles confirmados con verdaderas bulas». *(Congr.* 65, fol. 443 y 444 v.)

He ahí el término medio adoptado, después de ver perdidas las esperanzas de una nueva concesión.

3. Naturalmente no era asunto que podía dejarse a la investigación de cualquiera, y a Sicilia que candorosamente declaraba: no aparece claro qué privilegios tengamos por concesión de una bula y cuáles otros de viva voz, replicaba el P. Viteleschi: «Cosa es que no fácilmente se puede explicar; hemos encomendado a algunos este cuidado» *(Congr.* 64, fol. 20 y 22). Aún conservamos varios de esos trabajos (1).

Puede verse también en varios puntos de esta obra la parte que tuvo el mismo Beato en que se concedieran y conservaran tales privilegios para bien de las almas, v. gr. t. 3.º; págs. 69, 141.

(1) Directamente sólo uno tuvo intervención en la redacción del Instituto. No dejaré de anotar lo que he hallado al paso de los demás, aunque bien persuadido que otros quizá pudieron también trabajar, y que la bibliografía en el asunto así impresa como manuscrita debe ser copiosa.

Instit. 31. Ottolini Domenico (1623-1694). *De privilegiis Soc. J. Tractatus in quo discernuntur Priuilegia quae subsistunt ab iis quae uel non subsistunt vel dubia sunt. Mss.* de 1692 pags.—De otra copia habla Sommervogel VI, 9.

Instit. 27. Emmanuel Paes (1584-1651). *Examem utriusque Compendii... in septem catalogos... distributum; Compendii communis reformationem neccessariam omnino esse persuadens, eidemque reformationi maxime inseruiens, per P. Emmanuelem Paez, Borbensem, lusitanum ex eadem Societate in Eborensi Academia Moralis Theologiae Professorem elaboratum...* Eborae anno Domini 1638—*Mss.* de 600 pags.

Además de este manuscrito que llama *Anatomia* (VI. 80, E.), Sommervogel cita otro de *Annotationes* contra lo dicho por el Cardenal Lugo que no he visto.

Mientras se ventilaba el asunto, las provincias no dejaban de acosar al Padre General con preguntas; y éste al responder les declaraba poco a poco las esperanzas que en su interior iban brotando con los trabajos de nuestros teólogos. A continuación van unas cuantas pruebas sueltas cogidas de un lado y de otro. El Japón en 1638 escribía: dúdase aquí de algunos privilegios concedidos a las Indias, a causa de haberse quitado los oráculos de viva voz; de nuevo pide la provincia se le concedan por la necesidad que de ellos sentía. Y el P. General: «pocos en extremo son los que dependen sólo de un vivae vocis oraculo; mas procuraremos que en breve se avise a la Provincia qué es lo que en esto queda en pie, y qué se ha de observar en la práctica» *(Congr.* 66, fol. 375). Castilla proponía un año más tarde como remedio más obvio alcanzar una nueva confirmación de los privilegios. No vemos, responde el P. General, en este tiempo qué esperanzas podamos tener de lograrla, «aunque casi está ya terminado un trabajo en que bastantemente claro aparece que poquísimos son los oráculos de viva voz que no nos hayan sido concedidos o directamente por bula o por participación. De ello, oportunamente avisaremos; entretanto nada en absoluto se mude» *(Congr.* 67, fol. 32, v. y 35 v.). A Aragón el mismo año: Me persuado quedará a satisfacción de las provincias lo que se está preparando; entretanto si se hallare que algún privilegio de los que en el Compendio se ponen como vivae vocis oraculo, está concedido a alguna religión por bula, como conste ser así, de mi parte lo comunico, y si fuera en cosas pertenecientes a nuestro gobierno, sea con dependencia de los Superiores (*Congr.* 67, fol. 71 y 73). A nuevas instancias de Castilla y de Tolosa se decía claramente en 1642 a la primera: «Con paciente solicitud he procurado se termine el medio que con razón he juzgado más oportuno y eficaz para tranquilizar el ánimo de los nuestros y ya he comenzado a gustar el fruto de mis desvelos, terminado como está el Compendio de privilegios que se deseaba. Un ejemplar lleva consigo el Procurador; por justas causas ha parecido que por ahora de ningún modo se imprima; facilísimamente puede comunicarse a toda esa provincia, haciendo copiar tantos ejemplares que basten para que cada casa tenga uno» *(Congr.* 68, fol. 117 y 95). En términos parecidos se debió escribir a las demás provincias.

El hombre escogido para este trabajo, que se repartió oficialmente a

---

El manuscrito de Ottolini, vice procurador general en 1681, puede ser que no pertenezca propiamente a nuestro caso, sino al otro grupo de trabajos que prepararon la segunda edición de 1705.

la Compañía, casi como complemento del Instituto, fué el gran moralista Juan de Lugo en vísperas ya de ser condecorado con la púrpura.

El tomó una edición de los privilegios de 1615, copiada, como nos dice él mismo en el prólogo del opúsculo en la edición de 1635 y con la singular erudición que poseía, valiéndose tal vez de las otras disertaciones, fué recorriendo todos los párrafos e investigando para cada concesión o gracia si procedía o no de alguna bula o solamente de un vivae vocis oraculo, y declarando las que quedaban en vigor, junto con algunas otras, que aunque revocadas, no era justo olvidar, al menos por gratitud a la anterior concesión.

El opúsculo fué presentado a los PP. Asistentes y aprobado por el Padre General el 8 de enero de 1643 (1).

A estas notas o *addenda* solía el P. General remitir las provincias cuando de nuevo le preguntaban sobre privilegios, hasta que en la edición de Praga de 1705 fueron aprovechadas y modificado el texto de los mismos privilegios según las observaciones del Cardenal Lugo, pues no fué posible obtener nueva confirmación del Papa como el P. General hubiera deseado (2).

¿Quedaría inédito el opúsculo hasta 1705? Así parece debería haber sucedido, vista la prohibición expresa del P. General al enviarlo a las provincias. Mas, séase que se tratara de una impresión privada o que hubiera luego algún consentimiento del P. General, he aquí lo que dice el Provincial de Toledo en un memorial de 1658: «Muchos desean que las adiciones del señor Cardenal de Lugo a los privilegios y las notas que hizo a los

---

(1) «*Addenda in noua editione Compendii nostrorum priuilegiorum et interim Prouinciis communicanda, quae auditis Patribus Assistentibus a R. P. N. Generali aprobata fuerunt VIII Ianuarii anno 1643*» *Instit.* 28 *Mss.* de 110 fols.

Hay varias copias de este opúsculo, algunas con otras cosas parecidas v. gr. el *Instit.* 29 con las facultades de las provincias septentrionales.

Al fin hay esta advertencia «Vidi hoc transumptum et correxi iuxta meum originale, in Collegio Romano, 24 Januarii 1643—Joannes de Lugo».

(2) Cuando los Padres de Bohemia pidieron en 1693 la autorización de publicar la segunda edición del Instituto, entre otras cosas movieron también la duda sobre los privilegios. El P. General les respondió a esto último: «Satius erit invigilare hic in opportunitatem obtinendi restitutionem et confirmationem priuilegiorum; interdum videant quae exstent quae derogata». Naturalmente, al P. Tirso González, poco benigno en materia de probables, le parecía más seguro obtener nueva confirmación (*Congr.* 85, fol. 175 v.)

vivae vocis oráculos de la Compañía que están confirmados por bulas y que andan impresas en un cuaderno aparte, se incorporen en el Compendio cada cosa en su lugar; y en el ínterin que se impriman aparte como ahora andan, con aprobación de V. P., para mayor autoridad; y porque no se hallan ya los ejemplares impresos por el P. Bartolomé de Tafur, que se haga nueva impresión de dicho cuaderno». A esto respondió el P. General: «Quando dicho señor Cardenal dispuso las addiciones y notas sobredichas hizo una consulta el P. Mucio, y en ella trató con los Padres Asistentes que entonces eran si se estamparían o no, y todos juzgaron que no era conveniente hasta que se hiziesse otra nueva impresión de los libros de nuestro Instituto; quando se haga se podrán incorporar en él, y entonces tendrán las provincias el consuelo que desean» *(Congr.* 74, fol. 60).

He logrado hallar un ejemplar de este opúsculo del P. Tafur que Sommervogel supone *inédito* en el artículo *Tafur* (VII, 1813) e impreso en el artículo *Lugo* (V, 178, 8) por no saber identificar *Notae* con *Additiones.* Está impreso en Roma con licencia de los Superiores el año 1645 durante la Congregación octava, a la que asistió por la Provincia del Perú.

En el prólogo, firmado en Roma a 26 de septiembre de 1645, dice el P. Tafur que recibió el manuscrito de mano del Cardenal en Roma, y creyendo sería de utilidad en su provincia lo había hecho imprimir junto con algunas resoluciones y apuntamientos cerca de los privilegios índicos, «que conmigo truxe del P. Pérez Menacho, grande oráculo de nuestro Perú» (1).

---

(1). «*Notas del Eminentísimo Señor Cardenal de Lugo. Sobre los privilegios vivae vocis oraculo del Compendio comvn.* Ihs. En Roma.—Con licencia de los Superiores. Año de 1645». En 16.°

Fols. 2 + 65 (numerados a mano) «Addenda in nova...»

Fols. 66-73 (numerados a mano). «Estado de nvestros priuilegios temporales y de los viuae vocis oraculo del Compendio índico, después de las dos bulas de Urbano VIII, de 15 y 17 de setiembre de 1629 y de la Reuocatoria de los viuae vocis oraculo de 20 de diziembre de treinta y vno». Un fol. de índice para los dos opusculitos.

En el ejemplar que he visto (Biblioteca de Vittorio Emmanuele, Roma, 41-6-A-17) va escrito a mano en la primera página en blanco: «Hic libellus missus est ex Nouo Regno a P. Ferdinando Cabero, Prouinciali, anno 1661.»

Una breve biografía del P. Bartolomé Tafur (1589-1665) y mención de su opúsculo hallamos en *Los antiguos Jesuítas del Perú. Biografías y apuntes para su historia* por Enrique Torres Saldamando». Lima, 1882, pág. 294; en la pág. 318-322 un elogio más cumplido y mención más detallada de las obras del P. Juan Pérez de Menacho (1565-1626).

Nada más hay que decir de esa primera edición de nuestro Instituto, hecha en Amberes el 1635.

Naturalmente, pasados unos años fué necesario añadir un suplemento donde encontraron lugar bulas o breves omitidos antes no sé por que causa, y decretos, cánones de Congregaciones, reglas, instrucciones, cartas de PP. Generales de época posterior a 1636.

Dos cosas hay en este suplemento propiamente nuevas: el *indículo* (pág. 218-312) y el *catálogo* de censuras y preceptos (pág. 313-326); uno y otro mandados componer por la Congregación octava, como paso a explicar.

E. del Portillo.

(Continuará.)

NOTAS Y TEXTOS

GLOSAS AL «DIES IRAE»

Esta famosa secuencia, atribuída a Tomás de Celano, el biógrafo de San Francisco de Asís, ha sido traducida muchas veces a las lenguas cultas y glosada, como suele acaecer en semejantes casos (tal, v. gr., con las coplas de nuestro Jorge Manrique). Una de esas glosas, preciosa por su corte y sus ideas, se halla en el códice 6.539 de la Biblioteca Nacional de Madrid, folios CXLIII-CXLIIII. El manuscrito es un devocionario del siglo XV, parte en latín, parte en romance, No hemos podido averiguar si el texto, de que hablamos, se ha publicado ya, aunque lo juzgamos inédito. Dice así:

De penis reproborum.

Cum reuoluo moriturus,
Quid post mortem sum passurus,
Terret me terror venturus,
Quem expecto non securus.
Terret me dies terroris,
Dies ire et furoris
Dies ultrix peccatoris.
Expauesco quidem multum,
Iudicis uenturi uultum,
Cui latebit nil occultum,
Et manebit nil inultum.
Et quis quaeso non timebit,
Quando iudex apparebit,
Ante quem ignis ardebit,
Peccatoresque delebit?
Veniet iudex de celis,
Testis verax et fidelis,
Veniet et non sibilebit,
Iudicabit, non timebit.
Iuste quidem iudicabit,
Neque personas acceptabit,
Precio non corrumpetur
Sed neque precibus fletetur.
Iudicabit omnes gentes,
Et saluabit innocentes.
Arguet vero potentes
Et deliciis affluentes.
Tunc omnes delicati
Valedicent uoluptati.
Et qui uacant uanitati,
Euanescent condemnati.
Quid tunc faciet peccator?
Quid nunc corporis amator?
Et quid agere ualebit
Cui nil agere licebit?
Siquidem tunc apparebit,
Quidquid fecit non latebit.
Tandiu quisquam pauebit,
Donec sciat quid habebit,
Prho dolor tunc penitere,
Nulli poterit ualere
Et peccata tunc lugere.
Nichil erit nisi flere.
O quam graue quam immite
Tunc sinistris erit: ite.
Quando dextris: vos uenite;
Dicet rex largitor uite.
Tunc spes omnis interibit,
Et cras prorsus peribit.
Ad tormenta quisquis ibit,
Iam amplius non exibit.
Ibi flammis exuretur,
Et a uermi corrodetur.

Et suppliciis affligetur
Qui saluari non meretur.
O quam impii tortores
Tunc torquebunt peccatores,
Et terribiles ultores
Vindicabunt prouos mores,
Prho dolor tunc misereri,
Et doloribus mederi.
Nullus poterit mereri,
Postquam cepit torqueri.
Ab hac deprecor tortura
Et ab hostium pressura
Tu nos libera tam dura
Rex celorum in secula seculo-
[rum, Amen.

De gloria beatorum.

Cum reuoluo diligenter
Quod post mortem subsequenter.
Stabunt iusti confidenter,
Iam delector congaudenter.
Appropinquat enim dies
In quo iustis erit quies.
Tunc dulcis ihesus affectu
Et dulcissimus aspectu
Sic loquetur de effectu
Omnis carnis in conspectu;
Vos in me qui credidistis,
Et qui mecum permansistis,
Ecce regnum quod spopondi
Et quod actenus abscondi.
Nunc uidete, nunc habete,
Nunc regnate, nunc gaudete.
Tunc electi mirabuntur,
Et mirantes letabuntur;
Exultantes respondebunt,
Et laudabunt quem uidebunt.
Deo gracias agamus
Cernimus quod sperabamus.
Fruimur quod optabamus
Deo gracias agamus.
O quam dulce, quam iucundum
Erit nunc odisse mundum.
O quam triste, quam amarum
Habuisse mundum carum.
O Beati nunc lugentes,
Et pro Christo patientes,
Quibus seculi pressura
Regnum dat spe mansura.
Ibi iam non erit metus,
Neque dolor, neque fletus.
Non egestas, non senectus,
Nullus denique defectus.
Ibi pax erit perhennis,
Et leticia solemnis.
Flos et decus iuuentutis
Et perfectio salutis.
Quem expecto, quem requiro,
Ad quem anxius suspiro. Amen.

Z. García Villada.

PARA LA BIOGRAFIA DE FR. LUIS DE LEON

Entre los cargos hechos a Fr. Luis de León en el proceso inquisitorial que se le siguió de 1572 a 1576, figura el de haber traducido en romance el *Cantar de los Cantares*. «Item—decía el licenciado Diego de Haedo en su acusación de 5 de mayo de 1572—, que el dicho Fr. Luis de León... profanando los dichos *Cantares*, los tradujo en lengua vulgar, y están y andan en poder de muchas personas a quien él los dió, y de otras, en la dicha lengua de romance».

Lo que en este particular había lo declaró el mismo Fr. Luis, en Salamanca, a 6 de marzo de 1572, poco antes de ser procesado: «Demás desto, digo: Que habrá diez o once años que, a instancia de una persona religiosa, hice una declaración breve en lengua castellana sobre los *Cantares* de Salomón, la cual di a dicha persona, que la viese, y después de algunos días, como la hubo visto, se la torné a pedir, y la torné a mi poder. Y acaeció que un fraile que tenía cargo de mi celda, que se llama fray Diego de León, que agora está en la provincia de Aragón, hallando abierto mi escritorio, donde yo tenía el dicho libro, lo sacó con otros papeles, y lo trasladó, sin sabello ni entendello yo, y de aquel traslado, en pocos meses, sin venir a mi noticia, se multiplicaron tantos otros traslados, que, cuando lo supe, aunque deseé y procuré recogellos, no me fué posible. Y así, según he entendido, se ha derramado por muchas partes el dicho libro, contra toda mi voluntad. Y aunque es verdad que el dicho libro ha contentado a muchos hombres doctos que le han visto, y en lo que toca a la doctrina que en él hay, nadie que lo haya visto ha puesto tacha, antes por él me han enviado recaudos de mucha amistad y aprobación personas muy señaladas en letras, como son el padre Foreiro con un fraile dominico, portugués y deudo suyo, que está en este monasterio de Santisteban, y otras personas; pero no obstante esto, a algunos amigos míos y a otros les ha parecido tener inconveniente por andar en lengua vulgar; y a mí, por la misma razón, me ha pesado que ande, y si lo pudiera estorbar, lo hubiera estorbado. Y para remedio dello el año pasado comencé a ponello en latín, para, siendo examinado y aprobado, imprimillo dando por cosa ajena y no mía todo lo que anduviese en vulgar y escrito de mano. Y por la falta de salud que he tenido, como es notorio, no he podido acabar» (1).

Repetidas veces, durante el larguísimo proceso, hubo de responder fray Luis a cargos que sobre esta traducción le hicieron varios testigos. A las censuras de falta de espíritu o sobra de amor sensible que algunos hallaban en el libro, responde con estas o parecidas palabras: «Concluyo, últimamente, con decir que, si a este espiritual le parece carnal este libro, podré yo nombrar, siendo necesario, más de dos y más de tres pares de hombres, no sólo de los doctos del reino, sino de los más espirituales que hay en él, que me confesaron que en aquella corteza, ansí ruda y mal declarada, hallaban el camino derecho para entender el verdadero espíritu que allí se encierra...» (2).

A pesar de todo, en la sentencia definitiva, los jueces, después de absolver al insigne Maestro, añadían: «E por justas causas e respetos que a ello nos mueven, [fallamos] que debemos mandar y mandamos, que por este Santo

(1) RIVADENEYRA, Biblioteca de Autores Españoles, *Escritores del siglo XVI*, t. II, pág. XXII. Para el intento de esta Nota bastará esta edición, aunque no sea la más crítica.

(2) Rivadeneyra, pág. LVII, al fin.

Oficio se recoja el cuaderno de los *Cantares*, traducido en romance y ordenado por el dicho fray Luis de León» (1).

Era el partido más prudente, como el mismo Fr. Luis desde el principio había reconocido. Y, en efecto, no parece que el autor volviera a cuidarse de la tal traducción castellana.

Lo que publicó cuatro años después de haber salido de la prisión, en 1580, y por cierto con mandado expreso de su Provincial «in virtute Spiritus Sancti, et in meritum sanctae obedientiae», fué la traducción latina de dicho libro, que, según vimos, trabajaba ya antes del proceso. Nueva edición de la obra se hizo en 1582. A esta traducción latina se refieren las dos cartas que se verán a continuación, sacadas de los archivos de la Compañía de Jesús.

Sin duda el libro salió con todas las aprobaciones que en España se podían desear. A pesar de lo cual, no faltaron personas a quienes descontentó, y que pretendieron fuera prohibido en Roma. Con esta pretensión acudió «cierto letrado» de estas partes (no hemos tratado de averiguar quién fuera), al P. Francisco de Torres, insigne teólogo de Trento antes de entrar en la Compañía, y conocido y muy estimado entonces y después por su mucha erudición y numerosas publicaciones. Vivía este buen Padre en 1584, ya octogenario, en el Colegio Romano. En modo alguno quiso prestarse a negociar lo que se pretendía; pero tampoco a él le pareció oportuna la publicación del Maestro Fr. Luis, y así debió manifestarlo y escribirlo.

Llegaron rumores de todo a oídos del insigne agustino, cuyas relaciones con los jesuítas habían sido, generalmente al menos, amistosas: en el proceso invoca alguna vez a su favor el testimonio de los Padres de la Compañía y designa entre los *patronos teólogos* a los doctores Rivera y Ojeda *teatinos*. Dió sus quejas tal vez a los Padres de Salamanca, que las trasmitieron al P. General Claudio Aquaviva, y éste, por medio del Asistente de España, P. García Alarcón, le escribió el último día de 1584 dándole entera satisfacción en el asunto. El mismo día, completando la información y encargándole satisfacer de palabra al célebre Maestro, escribía el General al Rector del Colegio de Salamanca, P. Jerónimo de Ripalda, el autor del popular Catecismo, todavía usado en casi toda la España meridional. Precisamente mes y medio antes, el 21 de noviembre, había fallecido santamente el P. Francisco de Torres.

Bastan estas advertencias para entender plenamente las dos cartas, copiadas de los Registros de la Curia generalicia. Resuelvo las abreviaturas y acomodo la puntuación.

C. M.ª Abad.

---

(1) L. c. pág. CXVIII.

I

Al margen: «P. frai luis de leon, deciembre vltimo.

«Por entender la obligación que la Compañía tiene de servir a vuestra paternidad, me pesaría mucho que cualquiera de los que en ella estan faltasen a lo que deben, y espero que ninguno dellos querra desgustar a vuestra paternidad, y de mi sea çierto que no lo permitire. en el particular del padre francisco de torres soy con certidubre informado que nunca trato del libro de vuestra paternidad con ninguno de los personajes a cuyo cargo esta El censurar libros, ni fue su animo pretender *con ellos ni otros* (1) que el libro fuese vedado; solo se estendio a escribir, como me han auisado, çiertas aduertencias, que embio a vuestra paternidad; y esto, por paresçerle que los menos spirituales no sacarian de su lectura tanto prouecho cuanto de la sacra càntica se debe esperar. Como quiera que sea lo de hasta aquí, ya en lo porvenir ay seguridad, pues el Señor le llebo para si; y los demas que quedamos, conforme a la obligaçion que tenemos, en cual quiera ocasion seruiremos con toda voluntad a vuestra paternidad, cuya R^da. persona etc.»

II

Al P. Ripalda, 31 Dic. 1584.

«Aunque escribo al padre frai luis de leon, dandole bastante satisfaction en la queja que muestra tener del padre torres, todavía V. R. se la podra confirmar de palabra. Aqui escribio cierto letrado desas partes, mostrando gran descontento de el libro del padre leon y significando al padre torres que hablase al papa, para que, como libro no tal, le mandase prohibir. Si de parte del padre torres huvo en este particular algun exçeso, seria escribir el que este libro no le contentaba; pero, en lo demás, él no quiso hacer ofiçio ninguno, antes respondió que no convenia ofreçerse él a haçer este ofiçio no siendo preguntado, y que, pues este libro era alla aprobado, que le dexase correr. Como quiera que sea lo de hasta aqui, havra seguridad en lo porvenir, pues ya Dios se le llebo al cielo. y de los demás, ninguno creo que se atreuera a ofender a quien es raçon ayudar en todo. eza».

(1) Añadido al margen.

BIBLIOGRAFIA

Evangile selon Saint Marc, par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, éditeur, rue Bonaparte, 90, 1922. (19 × 12 cm., págs. XIV + 177.)

Al gran Comentario sobre San Marcos, cuya segunda edición se ha publicado recientemente, sigue ahora este «pequeño San Marcos», como le llama su autor. «No hay para qué ponderar la oportunidad de ofrecer al gran público—desprovisto de todo aparato de erudición—los resultados de un estudio más técnico», como dice el P. Lagrange; de un estudio más amplio, profundo y científico, como podemos decir nosotros. ¡Ojalá siempre los compendios fuesen resultado de semejantes estudios científicos! ¡Y ojalá siempre también, como en el caso presente, los trabajos científicos se allanasen a ceñirse en semejantes compendios, que pudiesen comunicarse a círculos más extensos!

De tres partes consta el libro (sin contar el índice): introducción, traducción del texto de San Marcos, y comentario.

«La introducción es muy compendiosa, pues es la parte del volumen mayor, que todos pueden consultar más fácilmente», dice el autor. Pero en esta breve introducción ha sabido condensar el autor, y presentarlo de una manera atrayente, cuanto puede interesar a sus lectores sobre «el autor del segundo Evangelio según la tradicción», y «sobre los caracteres del segundo Evangelio según la crítica». Y no decimos más, pues no habrá lector, que no lea estas ocho páginas, que tan bien han sabido pintar la vida, la ingenuidad, la frescura del segundo Evangelio.

«La traducción es la de la segunda edición del Comentario» mayor, y, como ella, está hecha sobre el original griego; traducción, precedida por una extensa y delicadísima labor de crítica textual, y elaborada con igual ciencia que arte. En ella se dan la mano la exactitud literal y la soltura elegante, la verdad arqueológica y el tono moderno.

«Las notas están redactadas de un modo seguido», esto es, no constituyen una exposición literal de algunas palabras o expresiones, sino más bien un comentario real. Todas las nociones filológicas, históricas, arqueológicas, teológicas, que puedan interesar al lector, están reunidas y sabiamente dispuestas en estas «notas»; las cuales, aun cuando «no tienen la pretensión de servir de meditaciones sobre el Evangelio», pueden, con todo, ser provechosísimas para los que le quieran meditar con pleno conocimiento del texto divinamente inspirado. Nunca perderá la santidad con el consorcio de la verdad. Sobre todo, que en estas notas abundan rasgos que revelan la profunda piedad del autor. Bastará como muestra un solo ejemplo. Sobre la primera aparición de Jesús resucitado a María Magdalena, dice el P. Lagrange: «Ella es a quien primero se aparece Jesús para darle una misión oficial, lo cual no excluye una aparición del Hijo a su Madre :sus relaciones íntimas no son el objeto del Evangelio predicado» (pág. 169).

Esperamos que el P. Lagrange nos dará también un compendio de sus comentarios sobre San Mateo y San Lucas.

José M. Bover.

AVISO A LOS LECTORES

Damos un pliego menos en este número a fin de que, dándolo de más en el de octubre, puedan salir juntos los trabajos de la sección teológica, leídos por los Padres de la Compañía de Jesús en el reciente Congreso de Salamanca, los cuales no cabrían en un número ordinario.

LA MEDIACION UNIVERSAL DE LA «SEGUNDA EVA»

EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

De día en día va creciendo y extendiéndose entre los fieles el deseo de ver definida como dogma de fe por el Romano Pontífice la piadosa creencia de la Mediación universal de la Virgen María en la economía de la gracia. Pero la Iglesia no define, ni puede definir, como dogma de fe sino las verdades reveladas por Dios, contenidas en la Sagrada Escritura o en la Tradición. Para llegar, pues, a la suspirada definición pontificia o conciliar, ha de constar previamente que la Mediación universal está contenida en el depósito de la revelación divina. Esta labor preliminar de señalar o mostrar en la Escritura o en la Tradición una verdad está de ley ordinaria reservada a los Teólogos. Dichosos aquellos que con sus trabajos logren acelerar el día de la ansiada definición. Y como en esta obra el número no es menos necesario que el mérito personal, ya que no por el mérito, deseamos a lo menos, acrecentando el número, contribuir con nuestra colaboración a que brille cuanto antes el día feliz en que podamos profesar como dogma de fe divina la Mediación universal de María en el orden de la gracia.

Ya en diferentes ocasiones hemos estudiado la Mediación universal de María desde el punto de vista escriturístico. Ahora vamos a estudiar la Tradición patrística, aunque principalmente en cuanto contribuya a esclarecer y corroborar la argumentación escriturística.

Uno de los títulos de la Virgen que más claramente contiene la Mediación universal es el de «Segunda Eva». La argumentación basada en este título abraza dos puntos, o, si se quiere, dos premisas: esto es, una identificación personal y un análisis real. Por una parte, hay que demostrar que la Segunda Eva, anunciada en el Génesis, no es otra que la Virgen María. Por otra, hay que probar que este título entraña en sí la Mediación universal. De estas dos premisas, la segunda está clarísimamente expresada en la Escritura, como creemos haber demostrado en otros lugares hasta la evidencia; pero la primera se prueba mucho más eficazmente por la Tradición patrística. Esto es, pues, lo que principalmente pretendemos en el presen-

te estudio: probar por la Tradición que la Virgen María es la Segunda Eva o la «Mujer» prometida en el Génesis. Aunque, para no dejar incompleta nuestra argumentación y no desperdiciar los elementos que nos suministran los Santos Padres para completarla, demostraremos también cómo los Padres, al llamar a María Segunda Eva, la presentan al mismo tiempo como Medianera universal.

Según esto, es doble el valor del testimonio patrístico en esta materia: virtual o implícito, y formal o explícito. El primer valor, aunque de suyo incompleto, es más importante para nuestro objeto. Pues, como por la Escritura es ya suficientemente clara la significación de la «Segunda Eva», nos basta saber por los Padres que esta «Mujer» es la Virgen María, para colegir con toda certeza que María, Segunda Eva, es por lo mismo Medianera universal. Y notaremos, aun cuando no era necesario, que esta argumentación, mixta o combinada, de la Escritura y de la Tradición, es enteramente legítima, ya que tanto la una como la otra contienen igualmente la palabra revelada de Dios.

Dos partes, pues, comprenderá nuestro estudio. En la primera, fundamental, demostraremos que la Tradición patrística afirma con maravillosa unanimidad la identificación personal de María con la «Segunda Eva». En la segunda, de supererogación, analizaremos los testimonios de los mismos Padres para colegir de ellos la Mediación universal de la Virgen María.

I

MARÍA ES LA «SEGUNDA EVA»

Pocas tesis habrá en Teología que puedan demostrarse tan victoriosamente, como se prueba según los Santos Padres, que la Virgen María es la «Mujer» prometida en el Génesis, o, en otros términos, que es la «Segunda Eva». Más de cincuenta páginas llenan en la grande obra del Padre Passaglia (1) los testimonios patrísticos que señalan a María como la Nueva

(1) *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu*, Neapoli, 1855, pars. II, sect. V, cap. I, pags. 494-584. La bibliografía, aunque no completa, puede verse en DE LA BROISE-BAINVEL, *Marie, Mère de Grâce*, Paris, 1921, páginas 110-113; o en CHRISTIAN PESCH, S. J. *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnade*, Freiburg im Breisgau, 1925, VII-VIII. Entre los libros no consignados queremos hacer notar *H. Legnani, S. J., De Secunda Eva*, Venetiis 1888.

Eva, y eso que la enumeración dista mucho de ser completa. Si atendemos a su antigüedad, entre estos testimonios figuran San Justino y el autor de la Epístola a Diogneto. Si a su extensión y continuidad, abarcan toda la era patrística y comprenden todos los países. Si a su importancia o dignidad, están en ellos representados los Padres más ilustres. Si, en fin, a su claridad, no pueden ser más categóricos y terminantes. Aunque los principales de estos testimonios hemos de utilizarlos en la segunda parte de nuestro trabajo, quedan aún otros muchísimos, bastantes a convencer al más incrédulo, de que para los Santos Padres la Virgen María era la Segunda Eva.

Para mayor claridad distribuiremos estos testimonios en tres grupos. En el primero reuniremos los de los Padres ante-nicenos, que por su antigüedad tienen singular valor. En el segundo presentaremos los de los grandes Padres de los siglos IV y V. En el tercero, finalmente, añadiremos los de los Padres y escritores eclesiásticos de los siglos posteriores.

A.—*Padres ante-nicenos.*

San Justino, en su Diálogo con el Judío Trifón, escribe: «Eva enim cum virgo esset et incorrupta, sermone serpentis concepto, inoboedientiam et mortem peperit. Maria autem virgo, cum fidem et gaudium percepisset, nuntianti angelo Gabrieli laetum nuntium... respondit: *Fiat mihi secundum verbum tuum*» (n. 100. MG. 6, 709).

Al mismo tiempo, más o menos, pertenece la Epístola a Diogneto. Y si sus dos últimos capítulos (11 y 12) son obra de San Hipólito, no son muy posteriores. En el 12, hablando del árbol de la ciencia y de la vida, dice: «Cuius arborem ferens et fructum adipiscens semper metes, quae apud Deum desiderantur, quae serpens non attrectat neque fraus attingit; neque Eva tunc corrumpitur, sed virgo creditur» (12, n. 8). Sobre las cuales palabras anota Funk: «Auctor Evam virginem appellare videtur, Mariam virginem tamquam alteram Evam in mente habens» (Patres Apostolici, vol. 1, pag. 413. Tubingae, 1901). (Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, págs. 249-250. París, 1908.)

Pero el que con mayor insistencia y vigor ha expresado el paralelismo o antítesis entre la Primera y la Segunda Eva es San Ireneo, el Padre por antonomasia de la tradición católica. Hasta hace poco los testimonios de San Ireneo en esta materia se tomaban de su grande obra *Contra las he-*

rejías. Después tendremos la ocasión de utilizar esos testimonios. Mas para el objeto presente es más oportuno el testimonio tomado de su obra *Demostración de la predicación apostólica,* descubierta en 1904, la cual, por su carácter más apologético y casi catequético, que no polémico, tiene más valor demostrativo. Dice así el Santo Obispo de Lión (1): «Así como por una virgen desobediente fué el hombre herido, cayó y murió, de la misma manera por medio de la Virgen, obediente a la palabra de Dios, el hombre, reanimado por la vida, ha recobrado la vida... Era justo y necesario que Adán fuera restaurado en Cristo, a fin de que lo mortal fuese absorbido y devorado por la inmortalidad, y que Eva fuera restaurada en María, a fin de que una Virgen, hecha abogada de una virgen, borrase y aboliese por su obediencia virginal la desobediencia de una virgen» (c. 33, Cf. *Recherches de science religieuse,* VI [1916], pág. 391. Esta misma traducción del P. Barthoulot, S. I., anotada por Tixeront, ha sido publicada en la *Patrologia Orientalis* de Graffin-Nau, tom. XII, págs. 749-802. Paris, 1919). Sobre este pasaje de San Ireneo dice muy bien Neubert: «Este oficio de María como reparadora de la obra de Eva no era para el autor del *Adversus Haereses* un simple argumento contra los que negaban la concepción virginal; reproducido igualmente en su *Exposición de la predicación apostólica,* se halla consiguientemente en el número de los puntos que *eran para Ireneo no simple Teología, sino la religión misma*» (op. cit., pág. 246), como confiesa Harnack *(Texte u. Unters.,* XXXI, pág. 66).

Son muy parecidas a las de San Ireneo las palabras de Tertuliano: «In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis: in virginem aeque introducendum erat Dei verbum exstructorium vitae; ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem.» (De carne Christi, 17. ML. 2, 782.)

---

(1) He aquí cómo traduce Weber este pasaje de San Ireneo: «Et quomodo per virginem, quae non oboediebat, percussus est homo et lapsus mortuus est, eo modo et per Virginem, quae oboedivit verbo Dei, in rursus excitato homine vita accepit vitam. Nam venit Dominus, ut perditam ovem iterum quaereret, et perditus erat homo. Et propter hoc alia creatura aliqua non factus est, sed ab eadem, quae ab Adam genus habebat, similitudinem creaturae servavit; nam necesse et dignum erat, rursus perficere Adam in Christo, ut submersum absorberetur mortale ab immortalitate, et Evam [perficere] in Maria, ut Virgo virginis advocata facta solveret et destrueret virgineam inoboedientiam per virgineum obsequium». (Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis *Demonstratio Apostolicae Praedicationis.* Ex armeno vertit... Simon Weber. Friburgi Brisgoviae, 1917, pág. 59-60.)

Aunque no tan categórico, es suficientemente claro el testimonio de San Cipriano de Cartago, quien, combinando el vaticinio de Isaías sobre la virgen Madre del Mesías con el oráculo del Edén, afirma por el mismo caso la identidad de la Virgen con la Mujer del Génesis. Dice: «*Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium, et vocabitis nomen eius Emmanuel.* Hoc semen praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli. In Genesi: *Tunc dixit Deus ad serpentem: ... Et ponam inimicitiam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen eius.*» (Ad Quirinum, Testimon. adversus Iudaeos, lib. II, c. 9. ML. 4, 704.)

San Gregorio Taumaturgo, obispo de Neocesarea, reproduce el mismo paralelismo en una homilía no ha mucho descubierta y que parece auténtica: «Puesto que la primera virgen sucumbió seducida por Satán, Gabriel llevó el mensaje a la Virgen María, para que la virgen se asemejase a la virgen y el parto al parto. Engañada por la adulación, Eva produjo palabras de muerte; María, recibiendo el mensaje, dió a luz el Verbo encarnado, el Verbo de la vida. Por las palabras de Eva, Adán fué arrojado del paraíso; el Verbo (nacido) de María ha revelado la cruz por la cual el ladrón ha entrado en el paraíso de Adán.» (Sermo de Nativitate Christi, 23. Pitra, *Analecta sacra*, IV, pág. 394.)

San Justino en Palestina, San Gregorio en Asia, Tertuliano y San Cipriano en Africa, San Ireneo en las Galias, son testigos abonados de que era común en la primitiva Iglesia la creencia de que la Virgen María era la Segunda Eva prometida en el paraíso al hombre para deshacer la obra de la primera Eva.

B. Los grandes Padres de los siglos IV y V.

Los siglos IV y V, en que llegó a su apogeo la literatura patrística, recogieron piadosamente la tradición de los siglos anteriores.

Comenzaremos por los Padres orientales.

El testimonio de San Cirilo de Jerusalén tiene valor especial por la índole característica de sus *Catequesis*. Dice así en la Catequesis XII: «Per virginem Evam subiit mors: oportebat per virginem, seu potius de virgine, prodire vitam: ut sicut illam decepit serpens, ita et huic Gabriel bonum nuntium adferret» (Cat. XII, 15. MG. 33, 741 742).

Más espléndido es el testimonio de San Epifanio, quien, refutando a los herejes Antidicomarianitas, escribe: «De duabus feminis dictum illud est: *Quis dedit mulieri sapientiam aut variegandi scientiam?* (Iob, 18, 36.)

Etenim Eva illa prior sapiens mulier Adamo, quem ipse nudaverat, adspectabilia quaedam vestimenta contexuit... At Mariae divinitus illud obtigit, ut agnum nobis atque ovem pareret: cuius ex splendore ac gloria, tamquam e vellere, per eiusdem virtutem immortalitatis nobis vestis sapienter est confecta. Aliud praeterea in utraque, Eva scilicet ac Maria, considerari potest, et quidem admiratione dignum: siquidem Eva generi hominum causam mortis attulit, per quam mors est in orbem terrarum invecta; Maria causam vitae praebuit, per quam vita est nobis ipsa producta... Quoniam vero cum adhuc virgo in hortis Eva degeret, per contumaciam apud Deum offenderat, ideo gratiae propria ab Virgine manavit oboedientia, postquam circumfusi corpore Verbi sempiternaeque vitae de caelo est nuntiatus adventus. Nam illic ita serpentem Deus alloquitur: *Inimicitiam ponam inter te et inter illam, inter semen tuum et semen illius.* Atqui nusquam eiusmodi semen mulieris inveniri potest. Unde non aliter quam per adumbrationem ac similitudinem ad Evam hostiles illae inimicitiae referuntur, quas cum huius stirpe serpens ille et qui in serpente inerat invidia flagrans diabolus exercet» (Adversus Haereses, 78, 18. MG. 42, 728-729).

De mayor peso es aún el testimonio de San Juan Crisóstomo, de quien por ahora baste citar lo que escribe en su magnífico comentario sobre el Génesis (3, 15): «Sed *Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, inter semen tuum et semen eius.* Neque hoc contentus ero quod super terram reptes, sed et inimicam foederisque nesciam faciam tibi mulierem; neque eam solam, sed et semen eius semini tuo hostem perpetuum faciam» (In Gen., hom. 17, 7. MG. 53, 143).

San Cirilo de Alejandría cita entre otros testimonios, que aduce para probar la divina maternidad de María, unas palabras de San Juan Crisóstomo, las cuales se hallan en una homilía sobre la Natividad del Señor. Aunque no es del todo segura la autenticidad íntegra de esta homilía, con todo, vale la pena de copiar el paralelismo que establece entre Eva y María, aunque no sea sino por la confirmación indirecta que recibe de San Cirilo (De recta fide ad Reginas, X. MG. 76, 1216): «Quare vero ex Virgine nascitur et virginitatem illibatam servat? Quia quondam virginem Evam decepit diabolus, idcirco ad Mariam, quae virgo erat, felicem nuntium Gabriel detulit. Sed decepta quidem Eva peperit verbum quod mortem intulit; at felicem nuntium accipiens Maria Verbum in carne genuit, quod vitam nobis aeternam conciliat. Verbum Evae lignum indicavit, per quod lignum e paradiso Adamum expulit: Verbum autem quod ex Virgi-

ne prodiit, crucem exhibuit per quam latronem vice Adami in paradisum introduxit» (Hom. in Christi Natalem diem. MG. 56, 792-793).

La tradición del Asia Menor está bien representada por San Anfiloquio, obispo de Iconio, quien, después de conmemorar el parto de la Virgen, exclama: «Quae nova haec et mirabilis doctrina? Quae omnipotens, et faciens mortalem, divinae providentiae benevolentia? Quod grande astutissimumque stratagema adversus diabolum? Mundus assertus est in libertatem per Virginem, qui per virginem olim sub peccatum corruerat. Virginali partu tot tantaeque invisibilium daemonum copiae in tartarum praecipites datae sunt» (Oratio in Christi Natalem, 39. MG. 39, 40-41).

A San Anfiloquio siguió de cerca Teodoto de Ancira: «Pro ea quae ad mortem ministra exstiterat virgo Eva, Deo gratissima ac Dei plena gratia Virgo in vitae obsequium eligitur... Virgo innocens, sine macula, omni culpa vacans, intemerata, impolluta, sancta animo et corpore, sicut lilium nter medias spinas germinans: non docta Evae mala...» (Homilía VI in S. Deiparam et in Nativitatem Domini, 11. MG. 77, 1427).

A los Padres Griegos hay que añadir los Siros y los Armenios. San Efrén, el más ilustre de los Padres Siros, es también uno de los que con mayor frecuencia establece el parangón entre la Antigua y la Nueva Eva: «Per Evam nempe decora et amabilis hominis gloria exstincta est: quae tamen rursus per Mariam refloruit» (*S. Patris nostri Ephraem syri opera omnia quae exstant graece, syriace et latine* recens. P. Benedictus, S. I., Ios. et St. Evod. Assemanus. Romae, 1737-1746. Tom. II. pag. 318). «Quae duae feminae innocentia et simplicitate floruerunt Maria et Eva, altera salutis, altera nostrae mortis origo fuit. Age rationes utriusque conferamus. Eva ex quo simplicitatem a prudentia discrevit, plane desipuit; Maria sapienter prudentiam credidit esse salem et condimentum simplicitatis» (Ib. pág. 327).

Ya antes que San Efrén había escrito Afraates: «Ex his, fratres, novimus et videmus a principio per mulierem inimico datum esse ad homines introitum, quem ad finem usque per eam servabit, ipsa est enim telum satanae... Propter eam maledictio legis constituta est; propter eam mortis est facta promissio...; propter eam maledicta est terra, ut spinas et tribulos efferat. Nunc vero per beatae Mariae prolis adventum, eradicatae sunt spinae sudor abstersus... et mucro gladii amotus ab arbore vitae, quae in escam data est credentibus...» (Demonstratio VI, De Monachis, 6. Graffin *Patrologia syriaca*, tom. I, pag. 266. Parisiis, 1894).

Por fin, San Gregorio el Iluminador, el apóstol de los Armenios, dice

hablando con Dios: «Consilia voluntatis tuae... in plenitudine temporum patefecisti per dilectum Filium tuum, quem propterea misisti ut ex Virgine sancta nasceretur, atque, ut, quemadmodum per primam virginem Evam mors in mundum intravit, ita per hanc secundam Virginem in mundum vita ingrederetur» (Palabras citadas en la *Historia del reino de Tiridates y de la predicación de San Gregorio el Iluminador*, edición de Venecia, páginas 65-66).

Si del Oriente pasamos al Occidente, no son menos en número ni menos ilustres los testimonios que nos saldrán al paso. Zenón, obispo de Verona, al celebrar las glorias de la caridad exclama: «O caritas... tu Deum in hominem demutare valuisti... Tu virginali carceri novem mensibus religasti. Tu Evam in Mariam redintegrasti. Tu Adam in Christo renovasti». (Tractatus, lib. I, tract. 2, 9. ML. 11, 278).

San Ambrosio tiene en el mismo contexto (In Luc. lib. II) dos expresiones que combinadas atribuyen a la Virgen en la obra de la reparación una parte análoga a la que tuvo Eva en la ruina. «Nec otiosum videtur quod et ante Ioannem Elisabeth prophetat, et Maria ante Domini generationem... Nam sicut peccatum a mulieribus coepit, ita etiam bona a mulieribus inchoantur» (In Luc. lib. II, 28. ML. 15, 1643). Donde, aun cuando habla San Ambrosio en plural, con todo, al relacionar a Isabel con San Juan y a María con Jesús, indica la inmensa diferencia que media entre ambas. Sobre todo que poco antes ha dicho de María: «Nec mirum si Dominus redempturus mundum, operationem suam inchoavit a Maria; ut, per quam salus omnibus parabatur, eadem prima fructum salutis hauriret ex pignore» (Ib., 17. ML. 15, 1640). Más claros son los dos pasajes siguientes: «Considerate, filii, quam sibi veniens in has terras Dominus Iesus matrem elegerit. Salutem mundo daturus, per virginem venit, et mulieris lapsus partu virginis solvit» (Exhortatio virginitatis, IV, 26. ML. 16, 359). «Per mulierem cura successit, per Virginem salus evenit» (Epist. 42, 3. ML. 16, 1173).

Los testimonios de San Jerónimo no necesitan comentario. En los *Tratados u homilías sobre catorce Salmos*, recientemente descubiertos y publicados por D. Germán Morin, dice, con ocasión de la mujer de Job: «Videte artem hostis antiqui:... nihil ei (Iob) reliquit nisi linguam et uxorem, ut illa tentaret et illa blasphemaret. Memor fuit diabolus pristinae artis, qua Adam aliquando decepit per mulierem: ita et hunc appetit per uxorem, aestimans quod semper viros possit per mulierem decipere, non considerans quia unus per mulierem deiectus est, et nunc per mulierem totus mundus salvatus est. In mente tibi venit Heva, sed considera Mariam: illa

nos eiecit de paradiso, ista reducit ad caelum» (Tract. de Ps. XCVI. *Anecdota Maredsolana*, vol. III, p. III, pág. 92. Maredsoli, 1903). Con más concisión y energía escribe el mismo San Jerónimo a Eustoquio: «Postquam vero Virgo concepit in utero, et peperit nobis puerum..., soluta maledictio est. Mors per Evam, vita per Mariam» (Epist. 22, 21. ML. 22, 408).

Más numerosos, y no menos explícitos, son los testimonios de San Agustín, quien se complace en contraponer la persona y la acción de María a la persona y la acción de Eva. En su libro *De agone christiano* escribe: «Dominus autem Iesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit, quia marem suscepit, nec feminas, quia de femina natus est. Huc accedit magnum sacramentum, ut, quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur; ut de utraque natura, id est, masculina et femina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; cui parum fuerat ad poenam si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur.» (De agone christ., 24. ML. 40, 302.) En otro lugar hace hablar al mismo Cristo en estos términos: «Ecce natus sum vir, ecce natus ex femina... Uterque sexus videat honorem suum.. Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam: reparando homini propinetur salus per feminam. Compenset femina decepti per se hominis peccatum, generando Christum.» (Serm. LI, cap. 3. ML. 38, 335.) Añade en otro sermón el santo Doctor: «Quia per sexum femininum cecidit homo, per sexum femininum reparatus est homo, quia Virgo Christum pepererat... Per feminam mors, per feminam vita.» (Serm. CCXXXII. cap. 2. ML. 38, 1.108.) Por fin, en su tercer sermón sobre el nacimiento de San Juan Bautista, escribe: «Primus ille casus noster fuit, quando femina, per quam mortui sumus, in corde concepit venena serpentis... Si primus noster casus fuit, cum femina concepit corde venena serpentis, non mirandum quod salus nostra facta est, cum femina concepit in utero carnem Omnipotentis... Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis reddita est salus.» (Serm. CCLXXXIX, 2. ML. 38, 1.308.—Cf. Sermón CXC, cap. 2. ML. 38, 1.008.)

De San Pedro Crisólogo citaremos luego los pasajes más importantes; por ahora nos basta lo que dice en un sermón sobre el misterio de la Encarnación: «Ipsa (femina) fit totius materia ruinae, quae facta fuerat ad solacium singulare. Hinc peccatum primum, hinc origo mortis... Hinc est, fratres, hinc est quod Christi talis est ordo nascentis: ad virginem diabolus venerat, venit angelus ad Mariam, ut quod malus deiecerat angelus,

bonus angelus allevaret. Perfidiam suasit ille, hic fidem: suasori credidit illa, ista credit auctori.» (Serm. CXLVIII. ML. 52, 597.)

Con la noble majestad de su elocuencia designa San León el Grande a la Virgen María como la Mujer prometida en el Edén: «Deus... cuius opus misericordia est, statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae, praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit: denuntians serpenti futurum semen Mulieris quod noxii capitis elationem sua virtute contereret: Christum scilicet in carne venturum, Deum hominemque significans, qui natus ex Virgine violatorem humanae propaginis incorrupta nativitate damnaret.» (Serm. XXII, cap. 1. ML. 54, 194.)

El mismo pensamiento, aunque más en concreto, expone San Máximo, obispo de Turín: «Nascitur Christus ex femina, ut sicut Adam decipientem per Evam diabolum non potuit praecavere, ita diabolus adventantem per Mariam Deum non deprehenderet esse praesentem. Parturit ergo femina salutem mundi, ut quae exstiterat fomes iniquitatis, fieret ministra iustitiae; et per quam mors sibi in hunc mundum aditum patefecit, per eam ad nos vita haberet ingressum.» (Serm. XV. ML. 57, 254.)

A los testimonios de estos Padres no será inútil añadir el de los poetas cristianos. El poema *Adversus Marcionem*, que algunos sospechan ser anterior al año 326, expresa hermosamente la doble antítesis entre Cristo y Adán, entre la Virgen y Eva:

«Adam vi captum sic quaerit Christus ubique,
ipse viam gradiens qua mors operata ruinam est...
Et quia terribilis puteo demersus iniquo
vir cecidit, suasit virgo subducta dracone,
consilio placuit, tegmen caeleste reliquit.
Arguit hos lignum nudos, mors atra coegit;
ex eadem massa simili ratione refecta
iam renovata redit, flos carnis et hospita pacis.
Virgine desponsa caro non ex semine nato
artifici coniuncta suo, sine debito mortis.
Angelus haec mandata Patris per sidera defert
lucida, ut angelica credantur nuntia fama,
Virginis ut virgo, carnis caro debita solvat...
Sponsa virum necuit, genuit sed sponsa Leonem;
virgo viro nocuit, sed Vir de Virgine vicit.»

(Lib. II, vv. 133 sigs.)

De más valor teológico y poético son las estrofas del poeta cristiano

por excelencia, Prudencio; quien, después de recordar el pecado de Adán y Eva, canta visiblemente conmovido:

«Ecce venit nova progenies,
aethere proditus alter homo,
non luteus, velut ille prior,
sed Deus ipse gerens hominem,
corporeisque carens vitiis...
Hoc odium vetus illud erat,
hoc erat aspidis atque hominis
digladiabile discidium,
quod modo cernua femineis
vipera proteritur pedibus.
Edere namque Deum merita
omnia Virgo venena domat:
tractibus anguis inexplicitis
virus inerme piger removit,
gramine concolor in viridi.»

(Cathemer., III, vv. 136-155. ML. 59, 805-807.)

No desdicen de las estrofas de Prudencio los hexámetros de Sedulio:

«Expulerat primogenitum saevissimus anguis
florigera de sede virum... Heu! noxia coniux,
noxia tu coniux magis, an draco perfidus ille?
Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux...
Nec reducem spes ferret opem . . . . . .
ni pius ille Sator, culpas ignoscere promptus,
. . . . . veniale misertus
instauraret opus, ... ut unde
culpa dedit mortem, pietas daret inde salutem.
Et velut e spinis mollis rosa surgit acutis,
nil, quod laedat, habens, matremque obscurat honore:
sic Evae de stirpe sacra venientę Maria,
virginis antiquae facinus nova virgo piaret:
ut quoniam natura prior vitiata iacebat
sub ditione necis, Christo nascente, renasci
posset homo, et veteris maculam deponere carnis.»

(Carm. Pasch., II, vv. 1-34. ML. 19, 593-596.)

En su paráfrasis prosaica reproduce Sedulio con algún mayor relieve los mismos pensamientos. (Ibid.)

C. — *Padres y escritores posteriores.*

Después de los testimonios aducidos, casi podría parecer superfluo

añadir el de los Padres y escritores eclesiásticos de los siglos posteriores. No será, con todo, inútil ver cómo se perpetúa en ellos la tradición recibida de los Padres antiguos. Para ello nos bastarán pocos testimonios.

Comenzando por los orientales, Procopio de Gaza dice, entre otras cosas: «Maria enim typus Evae fuit. Utraque siquidem virginitate vigebat. Verum Eva, in virginitate exsistens, deliquit... Sed Maria gaudium et laetitiam toti mortalium generi annuntiavit, humaniqne generis maledictionem, in quam devenerat, fugavit. Ideo Evam omnes culpant et incusant, Mariam omnes laudant et beatam proclamant; quae quasi personam Evae gerens inquit: *ex hoc beatam me dicent omnes generationes.*» (In Gen. 3, 16. MG. 87, 211-212.)

Análogas son las expresiones de Andrés, arzobispo de Creta: «Plaudant mulieres, mulier enim quae olim ansam peccati inconsultius praebuit, salutis nunc primitias intulit; quaeque aliquando rea fuit, nunc ostensa est divino probata iudicio, mater viri nescia, fictori electa, et restauratio generis... Muliebris sexus maledictionem primam corrigit, salutis inde ducto initio, unde initium fuerat peccati.» (Oratio in Deiparae Nativ., MG. 97, 809-814. Cf. también In Annuntiationem B. Mariae, MG. 97, 887-888 A y 891-892 A.)

Juan de Eubea, hablando con Adán, exclama: «Per Mariam, Dei Matrem, laetare, o Adam: quia per mulierem a serpente deceptus, etiam per mulierem ipsum conculcas. Tempus enim advenit quo unde sibi hostis clipeum condidit, ex eadem natura suppeditata sunt tela a potente coniecta. Nam lignum et mulier causa fuerunt tui a paradiso exsilii; nunc vero mulier et lignum tibi causa sunt quamobrem revoceris...» (Oratio de Virginis concept., 21. MG. 96, 1495-1496.)

De mayor autoridad es el testimonio de San Germán, patriarca de Constantinopla: «Potens igitur ad salutem auxilium tuum, o Deipara... Tu enim revera verae es Vitae parens; tu fermentum reformationis Adae; tu opprobriorum Evae liberatio. Illa pulveris mater, tu Luminis. Illius vulva, corruptio; tuus uterus, a corruptione immunitas. Illa, mortis demoratio et sedes; tu, a morte translatio. Illa, palpebrarum in terram demissio; tu, insomnis vigilantium gloria. Proles illius, dolor; tuus Filius, omnigenum gaudium. Illa, ut terra, in terram cessit; tu, et nobis Vitam peperisti, et ad vitam rediisti, vitamque, post etiam mortem, hominibus conciliare potuisti... Nam et tutela tua immortalis est, et intercessio vita, et protectio perpetua... Nemo Dei cognitione repletus est, nisi per te, o sanctissima. Nemo salvus, insi per te, o Deipara; nemo periculorum expers, nisi per te, Virgo parens;

nemo redemptus, nisi per te, Dei Mater; nemo donum per misericordiam consecutus, nisi per te, o digna quae Deum caperes. Quis enim tantopere peccatores defendit?... Tu autem, quae materna in Deum auctoritate polleas, etiam iis qui enormiter peccant, eximiam remissionis gratiam concilias. Non enim potes non exaudiri, cum Deus, ut verae ac intemeratae Matri suae, quoad omnia et per omnia et in omnibus morem gerat. Hinc merito afflictus quisque ad te confugit, infirmus tibi adhaeret, bello petitus te hostibus opponit... Hinc et populus tuus christianus, perpendens rerum suarum statum, fidenter tibi suas ad Deum perferendas preces commitit... Simul atque enim tremore correptus fuerit christianus aliquis, aut pedem ad lapidem offenderit, illico tui nominis praesidium invocat... Quis enim te admirationi non habeat, spem immutabilem, protectionem immobilem, statum perfugium, semper vigilem deprecationem, perennem salutem, auxilium stabile, patrocinium inconcussum?...» (In dormitionem B. Mariae, sermo II. MG. 98, 349 354.) Fácil sería multiplicar los testimonios de San Germán, de todos los cuales se vería que, al llamar a la Virgen «Omnium peccatorum mediatrix vere bona» (In annuntiationem SS. Deiparae, MG. 98, 322), hablaba de una mediación universal e inmediata en el mismo sentido riguroso que hoy damos a esta expresión. (Cf. especialmente MG. 98, 318. 330. 379.)

San Tarasio, patriarca también de Constantinopla, dice: «*Ubi enim abundavit delictum, superabundavit gratia.* Per mulierem lucrum mortis accepimus, per mulierem universa iterum instaurabuntur.» (Oratio in Deiparae praesent. 11. MG. 98, 1494.)

Pero a ninguno de los Padres orientales de esta época cede San Juan Damasceno en autoridad ni menos en el amor con que ensalza las glorias de la segunda Eva. Otros testimonios suyos aduciremos luego; por ahora nos bastará lo que dice en su oración segunda sobre la natividad de la Virgen: «Exaudivit itaque eos (Ioachim et Annam) Dominus, donans eam quae propriae Mariae nomen gerit, in splendidum et magnificum pro Eva pretium. Matris medicamentum filia effecta est: divinae reformationis nova conspersio, sanctissimae generis primitiae, rami divino ore prolati radix, primi parentis exsultatio.» (In Deiparae nativit. Oratio II, 5. MG. 96, 685-686.)

Entre los occidentales de esta época merece citarse en primer lugar San Fulgencio, obispo de Ruspe. Dice así: «In primi hominis coniuge, nequitia diaboli seductam depravavit mentem; in secundi autem hominis Matre, gratia Dei et mentem integram servavit et carnem: menti contulit

firmissimam fidem, carni abstulit omnino libidinem. Quoniam igitur miserabiliter pro peccato damnatus est homo, ideo sine peccato mirabiliter natus est Deus homo.» (Serm. II, 6. ML. 65, 128.)

San Beda el Venerable escribe: «Aptum profecto humanae restaurationis principium, ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanae fuit causa cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam... Quia ergo mors intravit per feminam, apte redit et vita per feminam. Illa a diabolo seducta per serpentem viro gustum necis obtulit; haec a Deo edocta per angelum mundo auctorem salutis edidit.» (Hom. in Deiparae annuntiationem. ML. 94, 9.)

Más brevemente con otra imagen expresa el mismo pensamiento San Pedro Damián: «Cibum comedit Eva, per quem nos aeterni ieiunii fame multavit: cibum Maria edidit, qui nobis caelestis convivii aditum patefecit.» (Serm. XLV. ML. 144, 743.)

De San Bernardo podríamos aducir innumerables pasajes. Pero, dejando para más adelante los más significativos, nos contentaremos ahora con uno solo. En su sermón sobre las doce prerrogativas de la Virgen Santísima, exclama: «Vehementer quidem nobis vir unus et mulier una nocuere; sed, gratias Deo, per unum nihilo minus virum et mulierem unam omnia restaurantur, nec sine magno fenore gratiarum. *Neque enim sicut delictum, ita et donum;* sed excedit damni aestimationem beneficii magnitudo. Sic nimirum prudentissimus et clementissimus artifex quod quassatum fuerat non confregit, sed utilius omnino refecit, ut videlicet nobis novum formaret Adam ex veteri et Evam transfunderet in Mariam.» (Serm. de duodecim Virginis praerogativis, 1. ML. 183, 429.)

De todo lo dicho resulta evidentísimo que para los Santos Padres la Virgen María es la Mujer, Madre del Redentor, anunciada en el Génesis; es la segunda Eva, que en la obra de la reparación ocupa un lugar análogo, aunque inverso, al que tuvo la antigua Eva en la obra de nuestra ruina. Y, como decíamos al principio, esto bastaba para nuestro intento. Porque, según se desprende claramente de la narración misma del Génesis, así como la parte de Eva en nuestra ruina fué muy activa y eficaz, si bien secundaria respecto de Adán, así la parte de María debe ser igualmente activa en la obra de nuestra reparación. Y como la parte de Eva no se limitó simplemente a ser esposa de Adán, sino que ella contribuyó con su acción a nuestra ruina, así la parte de María no consistió solamente en que fué Madre del nuevo Adán, sino que ella cooperó con sus actos a

la obra de nuestra reparación. Y más: como la acción de Eva en el primer pecado, que fué pecado también de toda la humanidad, fué positiva y directa y de eficacia universal, así también la acción de María en la redención del nuevo Adán fué positiva y directa y de eficacia tan universal, que se extendió a todos sus efectos, a toda la economía de la gracia, y alcanzó a todos los hombres. Y si a esto añadimos que, según San Pablo, el segundo Adán, en cuanto tal, es precisa y formalmente Mediador, síguese de ahí que la cooperación de María a la mediación de Cristo fué su actuación como Medianera, cuya mediación, lo mismo que la de Cristo, si bien secundaria y subordinadamente, es directa y universal.

Y aquí pudiéramos dar por terminado nuestro trabajo. Pero, para mayor abundamiento y para preparar lo que diremos en la segunda parte, notaremos una cosa en que acaso no se ha reparado suficientemente.

Para probar la mediación universal y directa de la Virgen, aducen muchos autores gran número de testimonios patrísticos, que a primera vista parecen afirmar explícitamente esta mediación. Pero tales testimonios parecen a otros insuficientes, pues en rigor, dicen, pudieran explicarse por una mediación remota o indirecta, en cuanto por María se nos ha dado Cristo, y por Jesucristo nos ha venido todo bien. Como Madre del Autor de la gracia, puede, en cierto sentido, llamarse María autora de la gracia. Y hemos de confesar que, realmente, si más no hubiera, no existiría la mediación universal, en el sentido en que generalmente se entiende, cuando se atribuye a la Virgen. Pero, afortunadamente, esos reparos, que podrían ser decisivos si se tomasen las expresiones de los Padres en abstracto, resultan nulos y meras cavilaciones si los testimonios de los Padres se leen en su contexto y en su integridad, sobre todo los que hablan de María como segunda Eva. Creemos que lo dicho anteriormente justifica plenamente esta apreciación nuestra. Pero hay además otra consideración decisiva, que quisiéramos se meditase atentamente.

En los testimonios de los Santos Padres se comparan y contraponen dos extremos: Adán y Eva por una parte, y Cristo y María por otra. Ahora bien, ocurre preguntar: en este parangón antitético, ¿cuáles son los elementos esenciales y, por decirlo así, formales? Evidentemente, son la asociación de un hombre y una mujer, y la cooperación para el mal o para el bien de un hombre y una mujer, en cada uno de los dos extremos. El modo particular o realización concreta de esta asociación y cooperación es ya cosa secundaria, y no está en eso la fuerza de la comparación. Queremos decir que la maternidad de la Virgen respecto de Jesucristo, tomada pre-

cisamente en lo que tiene de físico, no explica o justifica suficientemente la comparación entre la primera y la segunda Eva. La razón es clara. Entre Adán y Eva la relación es conyugal; entre Cristo y María es filial o maternal. Esta diversidad demuestra a todas luces que no está precisamente en esas relaciones la fuerza o el significado de la comparación. Luego la maternidad de María respecto de Cristo, aun cuando sea requisito o efecto de la asociación y cooperación o el modo concreto de realizarlas, no las agota completamente ni es precisamente su razón formal. Síguese de ahí que entre la Virgen y Cristo existe, en orden a la reparación del humano linaje, una asociación y cooperación, además de la maternidad física; y esta asociación activa es lo que constituye a la Virgen segunda Eva; o, en otros términos, esta asociación y cooperación con el Mediador, contrapuesta a la asociación y cooperación de Adán y Eva, causantes de la ruina universal, es la parte activa que tiene la Virgen en la mediación de Jesucristo, es la mediación universal.

Confírmase esta consideración por cuanto los Santos Padres, no sólo no contraponen la maternidad de María al vínculo conyugal de Eva con Adán, sino que, de parte de Adán y Eva, apenas insisten en sus relaciones conyugales.

En qué consista más particularmente la cooperación de María en la obra de la salud humana y qué parte tenga en la salud de los hombres la misma maternidad respecto del Salvador, nos lo dirán en la segunda parte los testimonios de los mismos Padres.

II

MEDIACIÓN UNIVERSAL DE LA «SEGUNDA EVA»

Hasta aquí nuestra argumentación ha sido bíblico-patrística, fundada parte en la Escritura y parte en la tradición. Pero los testimonios de los Padres, aducidos simplemente para reforzar el argumento escriturístico, están muy lejos de haber agotado la tradición patrística relativa a la segunda Eva. Quedan todavía muchos testimonios, y en cierto sentido los más importantes y eficaces, con los cuales solos, independientemente de la Escritura, se puede demostrar, no solamente que la Virgen María es la Mujer prometida en el Génesis como segunda Eva, sino que este título y oficio de segunda Eva encierra en sí los elementos esenciales de la mediación universal. Y esto es lo que vamos a hacer ahora.

Para mayor claridad, conviene precisar bien el estado de la cuestión: que por falta de esta claridad están algunos prevenidos, infundadamente, contra la mediación universal de la Virgen, mientras otros, al contrario, se empeñan en empresas arriesgadas, que no sólo no darán ningún resultado positivo, sino que podrían ser un obstáculo para lo principal que todos deseamos, que es ver proclamada en nuestros días como dogma de fe la mediación universal de la Virgen María.

Que la Virgen ejerza alguna mediación en la economía de la gracia, esto, ni nadie lo puede poner en duda, ni fuera gran gloria de la Virgen. Que como Madre de Jesucristo tenga la Virgen cierta mediación universal, a lo menos indirecta, también es cosa clara. Todo el punto está en saber si la mediación de la Virgen, que tiene por objeto directo e inmediato la misma gracia, es universal de tal suerte, que ninguna gracia se dé a los hombres que no sea por esta mediación directa de la Virgen. Pero en esto mismo hay que hacer una distinción muy importante para el objeto práctico que pretendemos. No hay que confundir la mediación directa con la intercesión actual. Con el ejemplo de Jesucristo, nuestro principal Mediador, se declarará esta distinción. Jesucristo, por el sacrificio de la cruz, en especial por la obediencia con que se abrazó con la muerte de cruz, nos mereció toda la gracia en conjunto y cada gracia en particular. Y bastaba esto para que con toda verdad y propiedad se llamase a Jesucristo Mediador universal de la gracia. Pero además Jesucristo, como dice San Pablo, está en los cielos «siempre viviente para interceder por nosotros» (Hebr. 7, 25), esto es, como medió con su sacrificio para merecernos la gracia, media también ahora con su oración para aplicarnos la gracia por él merecida. Esta doble mediación la ejerce también, aunque, claro está, de un modo secundario y dependiente, la Virgen María. Pero con notable diferencia. Y es que la primera mediación, indudablemente la más importante, es precisamente la que más clara y frecuentemente está expresada en la tradición patrística, como también en la Escritura.

Para proceder con mayor orden, reuniremos en cuatro grupos los testimonios de los Padres, relativos a la mediación universal de la segunda Eva. En el primero reproduciremos algunos testimonios más genéricos que celebran en términos magníficos la acción salvadora de la segunda Eva. En el segundo presentaremos los textos en que aparece expresada con singular relieve la acción personal y moral de la segunda Eva, sobre todo su obediencia, en orden a la reparación de los hombres. En el tercero copiaremos los textos de los Padres en que se expresa el que podemos

llamar «principio de inversión», según el cual corresponde a la segunda Eva en la obra de la reparación la misma parte, aunque en sentido inverso, que tuvo la primera Eva en la obra de nuestra ruina. En el cuarto, finalmente, como complemento y resumen de todo lo dicho, tendrán su propio lugar los testimonios de los Padres en que se habla de la maternidad espiritual de la segunda Eva, respecto de la gracia y de los hombres en Cristo Jesús.

A.—*Obra salvadora de la segunda Eva.*

Comencemos por San Efrén, oigamos las dulces melodías del que con razón ha sido apellidado «cítara del Espíritu Santo»: «Errat autem, dilectissimi, exclama, quisquis hodiernam reparationis diem cum altera creationis comparari posse arbitratur. Initio namque terra condita est, hodie renovata; initio ob Adami crimen maledicta est in opere suo, hodie vero pax illi et securitas restituta; initio protoparentum delicto *in omnes homines mors pertransiit*, hodie vero per Mariam translati sumus de morte ad vitam. Initio serpens, Evae auribus occupatis, inde virus in totum corpus dilatavit; hodie Maria ex auribus perpetuae felicitatis assertorem excepit. Quod ergo mortis fuit, simul et vitae exstitit instrumentum.» (Op., tom. III, pag. 607). Y más brevemente en otro lugar: «Fratres, filii Evae, audiamus antiquae matris casum, quem Maria tandem reparavit.» (Op., tom. II, pag. 321). Y apelando a una imagen algo extraña, quizá, para nuestro gusto, dice en otro punto: «Manifestum namque est Mariam fuisse eius sideris ianuam, cuius praesentia spes nostra revixit, quando per illam mundum eiusque habitatores revisit lux, quam expulerat Eva omnium origo malorum. Et si mysterium utriusque nosse cupis, cogita corpus geminis praeditum oculis, quorum alter casu occaecatus lumen amisit, mira nitet alter luce quam etiam rebus omnibus communicat. Mundum iam respicito: duos hic oculos nactus est: Eva fuit oculus sinister plane caecus, dexter ex adverso nitidissimus Maria.» (Op., tom. II, pag. 329).

Más espléndidos son todavía los testimonios de San Agustín. Dada la autoridad del Santo Doctor y la belleza y energía de sus palabras, se nos permitirá seamos generosos en copiarlas: «Quid est enim femina, fratres, agnoscite. Muscipulum est animae, latrocinium vitae, suavis mors, blanda percussio, interfectio lenis, pernicies delicata, malum libens, sapida iugulatio; omnium enim calamitas rerum, mulier... O mulier ista exsecranda

dum decipit! o iterum beata colenda, dum salvat! Plus enim contulit gratiae quam doloris. Licet ipsa docuerit mortem, ipsa tamen genuit Dominum Salvatorem. Inventa est ergo mors per mulierem, vita per Virginem... Ergo malum per feminam, immo et per feminam bonum; quia si per Evam cecidimus, magis stamus per Mariam: per Evam sumus servituti addicti, effecti per Mariam liberi; Eva nobis sustulit diuturnitatem, aeternitatem nobis Maria condonavit; Eva nos damnari fecit per arboris pomum, absolvit Maria per arboris sacramentum, quia et Christus in ligno pependit ut fructus.» (Serm. I de Adam et Eva et Sancta Maria, n. 3. Mai, *Nova PP. bibliotheca*, tom. I, pag. 2). En otro lugar escribe: «Per feminam mors, per feminam vita: per Evam interitus, per Mariam salus. Illa corrupta secuta est seductorem, haec integra peperit Salvatorem. Illa poculum a serpente propinatum libenter accepit et viro tradidit, ex quo simul mererentur occidi: haec gratia caelesti desuper infusa vitam protulit, per quam caro mortua possit resuscitari.» (De symbolo ad Catechumenos, lib. 3, cap. 4, n. 4. ML. 40, 655-656).

De las obras atribuídas a San Agustín podríamos sacar también pasajes tan hermosos y significativos como éstos: «Mater generis nostri poenam intulit mundo, Genitrix Domini nostri salutem et feminae peperit et viro. Auctrix illa peccati maledicta... Auctrix ergo haec meriti benedicta... Illa occidendo obfuit, ista vivificando profuit: percussit illa, ista sanavit. Pro inoboedientia enim oboedientia commutatur, et fides pro perfidia compensatur.» (Serm. 120 in nat. Domini, n. 4. ML. 39, 1.985). «Facta est Maria restauratio feminarum, quia per ipsam a ruina primae maledictionis probantur esse subtractae.» (Serm. 123, in nat. Domini, n. 2. ML. 39, 1.991).

No menos hermoso que todos los precedentes, y sin duda más significativo, es el siguiente pasaje de San Fulgencio de Ruspe: «Venite, virgines, ad Virginem...; venite, matres ad Matrem... Ideo omnes istos cursus naturae Virgo Maria in Domino nostro Iesu Christo suscepit, ut omnibus ad se confugientibus feminis subveniret, et sic restauraret omne genus feminarum ad se venientium nova Eva servando virginitatem, sicut omne genus virorum Adam novus recuperat Dominus Iesus Christus.» (Serm. 36. ML. 65, 899-900).

En una oración sobre las glorias de la Virgen, atribuída a San Epifanio, se dice: «Angeli accusabant Evam, nunc vero Mariam gloria prosequuntur, quae mulierum infirmitatem vere gloriosam reddidit, quae lapsam Evam erexit, et Adamum e paradiso eiectum in caelos misit, quae paradisum clausum aperuit... Per te enim, o sancta Virgo, medius obstructionis

paries inimicitias dissolvit, per te pax caelestis donata est mundo, per te homines facti sunt angeli, per te homines appellati sunt amici, servi et filii Dei..., per te homines fiduciam habent in caelo erga Altissimum, per te crux resplenduit per universam terram, per te mors conculcatur et spoliatur infernus.» (Orat. de Virginis laudibus. MG. 43, 502).

Del mismo género son estas palabras, de Teodoto de Ancira, quien dirigiéndose a la Virgen, exclama: «Per te enim cessaverunt Evae tristia, per te perierunt mala, per te abscessit error, per te maledictio abolita, Eva per te redempta.» (Orat. in Dei Genitricem et in Nativitatem Domini, 12. MG. 77, 1428).

No son menos gloriosas para la Virgen estas palabras de Hesiquio, patriarca de Jerusalén: «*Ecce Virgo:* quaenam? Mulierum egregia, e vírginibus electa, praeclarum naturae nostrae ornamentum, gloria luti nostri, quae Evam pudore, et Adamum comminatione liberavit, audaciam draconis abscidit.» (Oratio de Virginis laudibus. MG. 93, 1466).

Parecidas son las expresiones de Anastasio antioqueno: «Sicuti per feminam mors producta est, sic oportuit dispensari salutem per feminam. Per illam, deceptam voluptate, omnes mortui sumus.» (Oratio de Virginis annuntiat., 8. MG. 89, 1383-1384).

San Juan Damasceno, al anunciar la triunfal Asunción de María, hace hablar a nuestros primeros padres en estos términos: «Beata tu, filia, quae violati mandati poenas nobis sustulisti. Tu mortale corpus a nobis sortita, immortalitatis indumentum nobis peperisti. Tu, cum a lumbis nostris ortum accepisses, nobis ut bene essemus rependisti. Dolores solvisti, mortis fascias rupisti... Nos paradisum clausimus, tu ligni vitae iter patefecisti. Per nos ex laetis tristia venerunt, ex tristibus contra laetiora per te redierunt.» (Orat. II in Deiparae dormitionem, 8. MG. 96, 733-734).

San Bernardo tiene la gloria de haber expuesto con mayor claridad y relieve que ninguno, quizá, de los Padres anteriores, la verdad consoladora de la Mediación universal de María. Por esto no es de maravillar que al contraponer la segunda Eva a la primera lo haga en tales términos, que no dejan ya la menor duda sobre el alcance de su pensamiento. Dice así en el sermón ya citado de las doce prerrogativas de la Virgen: «Et quidem sufficere poterat Christus, siquidem et nunc omnis sufficientia nostra ex eo est: sed nobis *bonum non erat esse hominem solum.* Congruum magis ut adesset nostrae reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset... Iam itaque nec ipsa mulier benedicta in mulieribus videbitur otiosa: invenietur equidem locus eius in hac reconciliatione. Opus est

enim Mediatore ad Mediatorem istum, nec alter nobis utilior quam Maria. Crudelis nimirum mediatrix Eva, per quam serpens antiquus pestiferum etiam ipsi viro virus infudit, sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris et mulieribus propinavit. Illa enim ministra seductionis, haec propitiationis; illa suggessit praevaricationem, haec ingessit redemptionem. Quid ad Mariam accedere trepidet humana fragilitas? Nihil austerum in ea, nihil terribile; tota suavis est, omnibus offerens lac et lanam. Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine eius accipiant universi, captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam, angelus laetitiam, denique tota Trinitas gloriam, Filii persona carnis humanae substantiam, ut *non sit qui se abscondat a calore eius.*» (Sermo de duodecim Virginis praerogativis, 2. ML. 183, 429-430). No son menos hermosas las consideraciones que hace en el sermón sobre la Natividad de la Virgen: «Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis. Caelesti rore arcam rigaturus, totum vellus prius infudit: redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam. Ut quid hoc? Forte ut excusetur Eva per filiam, et querela viri adversus feminam deinceps sopiretur. Ne dixeris ultra, o Adam: *Mulier, quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno vetito;* dic potius: mulier, quam dedisti mihi, me cibavit fructu benedicto. Piissimum sane consilium, sed latet forsitan aliud, nec totum hoc est. Altius ergo intueamini, quanto devotionis affectu nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria: ut proinde, si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare, quae *ascendit deliciis affluens.* Hortus plane deliciarum, quem non modo afflaverit veniens, sed et perflaverit superveniens auster ille divinus, ut undique fluant aromata eius, charismata scilicet gratiarum. Tolle corpus hoc solare quod illuminat mundum: ubi dies? Tolle Mariam, hanc Maris stellam, maris utique magni et spatiosi: quid nisi caligo involvens et umbra mortis ac densissimae tenebrae relinquuntur?» (Sermo in Virginis nativit., n. 6. ML. 183, 440-441).

Terminemos esta serie de testimonios con el de San Amadeo de Lausana: «Decebat enim ut, sicut per feminam mors, sic per feminam vita intraret in orbem terrarum. Et sicut in Eva omnes moriebantur, ita in Maria omnes resurgerent. Illa male credula verbis serpentis, mortis venenum miscuerat: haec conterens caput serpentis antidotum vitae cunctis ministravit, ut mortem occideret et vitam repararet.» (De laudibus Virginis, hom. II. ML. 188, 1311). Y en otro lugar: «Sicut enim in Eva omnes moriuntur, ita et in Maria omnes vivificabuntur. Et sicut Evae scelere fit

mundi damnatio, ita fide Mariae facta est orbis reparatio. Illa infecta est veneno letali, quod transfudit ad posteros: haec infusa vitali antidoto, quod fidelis transmisit ad universos. Corruit illa male credula serpenti: surrexit ista, et... contrivit caput serpentis. Ab initio praenuntiata, et nunc Ecclesiae primitivorum donata. Ex tunc repromissa, et in fine temporum exhibita.» (De laudibus Virginis, hom. VII. ML. 188, 1338).

B.—*Acción moral de la segunda Eva en la reparación humana.*

Es fundamental para la cuestión que tratamos poner de manifiesto que la acción de la segunda Eva en la reparación del linaje humano no se limita a la maternidad física respecto del segundo Adán, Jesucristo. Para esto es interesantísimo examinar lo que dicen los Santos Padres acerca de esta cooperación moral de la Virgen. Primeramente traeremos los textos que hablan de esta acción moral de un modo más general; luego aduciremos los textos que hablan en especial de la parte que en nuestra reparación tiene la obediencia de la Virgen. Sobre lo uno y lo otro podrían repetirse aquí muchos de los textos anteriormente citados; pero, pues abundan los testimonios, traeremos otros nuevos.

Sea el primero el de Tertuliano: «Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit.» (De carne Christi, 17. ML. 2, 782).

Bajo otro aspecto pinta San Efrén con vivos colores la parte moral que tuvo la Virgen en su divina maternidad: «Eva, gloria et honore decora, noluit serpenti despecto et vili repugnare; quando et eius dicta ambigua erant et igne probanda, ipsamque videre erat multa luce nitentem, et illum misere abiectum. Mariam ergo miremur, quae magnum angelum interpellavit nec expavit, sciscitata est nec timuit. Eva nec sordidum serpentem pedibus carentem ausa est interrogare, quando puella Gabrieli restitit... Maria sciscitata est de rebus quae illi veridico plana fuissent: admisit Eva ab hospite ignoto dicta quae factu difficillima. Mater imprudens nostrarum miseriarum origo fuit: facta est prudentissima soror felicitatis nostrae thesaurus.» (Op. tom. II, pag. 321).

Más complejo es el testimonio de Teodoto de Ancira: «Hanc nobis conditore dignam donavit divina providentia bonorum conciliatricem: non quae ad inoboedientiam incitet, sed quae ad obsequendum ductrix existat; non quae fructum letiferum porrigat, sed quae panem vitalem praebeat;

non quae animo facile lasciviat, sed quae robusto sensu exsistat; non mollem cogitatione, sed mente firma; archangelo magnifice colloquentem, et quae mali confuderit auctorem; ad angeli quidem adspectum mirantem, velut neptem Adamo dissimilem; quae tamen his quae nuntius afferret, animo prudens cautaque attenderet, ne forte iterum falso benevolus in templo agentem, ut in paradiso, inviseret; ne rursus iniurius violator in Dei aedem, ut in Eden, temerarius insiliat; ne fausta annuntiatio deceptio exsistat.» (Oratio in Dei Genitricem, XII. MG. 77, 1.427).

Severiano, obispo de Gábala, émulo de la elocuencia de San Juan Crisóstomo, celebra sobre todo la santidad de la Virgen: «Quid igitur? Damnationi obnoxius est muliebris sexus, manetque in doloribus, nec vinculum solvitur? Venit Christus qui vinculum solvit; occurrit ea quae Dominum peperit, sexui patrocinans, sancta Virgo pro virgine (nam virgo erat Eva cum peccavit); damnatae dolorem solvit atque gemitum. Sicut enim si quis in regiam vocetur, suos honoribus augere studet, ac, si in angustia fuerint, liberare: sic Sancta Virgo, in regiam vocata, ut divinae generationi ministraret, insolito donata partu, hanc primam gratiam petit, immo accipit. Quia non decebat culpae obnoxiam feminam innoxium gignere, venit is qui primo Evae tristitiam per gaudium solvit.» (De mundi creatione, orat. 6, n. 10. MG. 56, 497).

Por fin, San Pedro Crisólogo escribe: «Audistis hodie angelum cum muliere de hominis reparatione tractantem... Agit, agit cum Maria angelus de salute, quia cum Eva angelus egerat de ruina.» (Serm. 142. ML. 52, 579).

Más importante que esta acción moral de la Virgen, generalmente considerada, es su obediencia. Para San Pablo, la acción de Jesucristo como segundo Adán y como Mediador en orden a la salud del mundo y en contraposición a la acción funesta del primer Adán, es principalmente su obediencia. «Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi.» (Rom. 5, 19). «Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.» (Philip. 2, 8). Veamos, pues, lo que enseñan los Padres sobre la obediencia con la cual la Virgen se asoció a la obediencia de Jesucristo para reparar la desobediencia que cometió Eva y en que hizo incurrir al primer Adán.

Ya hemos visto anteriormente que San Justino contrapone la obediencia de María a la desobediencia de Eva. Pero más expresamente todavía ensalza San Ireneo la obediencia de la Virgen: «Consequenter autem et Maria Virgo oboediens invenitur, dicens: *Ecce ancilla tua, Domine, fiat*

mihi secundum verbum tuum. Eva vero inoboediens: non oboedivit enim, adhuc cum esset virgo. Quemadmodum illa, virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens..., inoboedientia facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria, habens praedestinatum virum, et tamen virgo, oboediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Evae inoboedientiae nodus solutionem accepit per oboedientiam Mariae. Quod enim alligavit Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem.» (Contr. Haeres., III, 22, 4. MG. 7, 958-960).

Y en otro lugar añade: «Quemadmodum illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum eius: ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, oboediens eius verbo. Et si ea inoboedierat Deo: sed haec suasa est oboedire Deo, uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur (solvatur) per Virginem, aequa lance disposita, virginalis inoboedientia per virginalem oboedientiam.» (Ib. V, 19, 1. MG. 7, 1175-1176).

También San Efrén, además de lo dicho anteriormente, expresa brevemente la parte que tuvo la obediencia de María en su obra salvadora: «Sicut enim per exiguum auris sinum intravit et infudit se mors: ita in novam Mariae aurem penetravit fuditque se vita.» (Op. tom. II, pag. 324).

En el mismo sentido se expresa San Proclo, patriarca de Constantinopla: «Accurrant mulieres, quod mulier non mortis arborem ostendat, sed pariat fructum vitae... Accurrant matres, eo quod Virgo mater, inoboedientiae arborem, vitae arbore emendavit. Concurrant filiae, quod inoboedientiae maternae iniuriam filiae oboedientia vindicavit.» (Orat. IV in natal. Domini, 2. MG. 65, 709-712).

Por fin, San Juan Damasceno celebra repetidas veces la obediencia de María, contrapuesta a la desobediencia de Eva: «O digna Deo filia, humanae venustas naturae, primigeniae parentis Evae emendatio. Tuo namque partu, quae ceciderat erecta est. O sacrosancta filia, feminarum gloria; quamvis enim prima Eva praevaricationis rea exstiterit, et per eam, dum illa serpenti adversus primum parentem inserviret, ingressa sit mors: attamen Maria, divinae obsequens voluntati, deceptorem anguem ipsa decepit, et mundo immortalitatem invexit.» (Oratio in Deiparae nativit. I, 7. MG. 96, 671). Y en otro lugar añade: «Haec itaque nomen illud (Dei), quod omni affectu et honore semper colebat, sacra quadam reverentia audiens, oboedientiae vocem timore et gaudio plenam emisit: *Ecce ancilla*

Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.» (Oratio in Deiparae dormit., I, 7. MG. 96, 709-710).

Consta, pues, de todos los testimonios aducidos, que la asociación y la cooperación de la segunda Eva con el nuevo Adán está muy lejos de quedar agotada con la maternidad física. María juntó su obediencia y cooperó con su obediencia a la obediencia salvadora del Hijo de Dios. Y no sólo dió su carne al Cordero de Dios, que quitó los pecados del mundo, sino que unió su corazón con el corazón de Jesucristo para la salud de los hombres.

C.—*El principio de la inversión.*

Da mucha luz a toda esta cuestión un principio que repiten con frecuencia los Santos Padres, y que podemos llamar principio de inversión o de reversión. Consiste este principio en que Dios quiso obrar la reparación del linaje humano por los mismos caminos que siguió su ruina, aunque en sentido diametralmente opuesto. Si no fuese extraña la imagen, tomada de la Aritmética, diríamos que Dios, según los Padres, empleó para la reparación los mismos valores que intervinieron en la ruina, pero cambiándoles el signo: lo que era positivo se convierte en negativo, o, quizá mejor, lo que era negativo se convierte en positivo.

Oigamos las palabras de los Santos Padres.

Ya San Justino expresó así este principio de la Providencia divina: «Novimus per Virginem hominem factum esse, ut qua via initium orta a serpente inoboedientia accepit, eadem via etiam dissolutionem acciperet.» (Dial. cum Tryph., n. 100. MG. 6, 709).

Más enérgicamente expone el mismo principio San Ireneo: «Propter hoc lex eam quae desponsata erat viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat vocat: eam quae est a Maria in Evam *recirculationem* significans: quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus: ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas.» (Contr. Haeres., III, 22, 4. MG. 7, 959).

Con su habitual concisión, dice Tertuliano: «Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam *aemula operatione recuperavit.*» (De carne Christi, 17. ML. 2, 782).

Ya hemos visto que en el poema *Adversus Marcionem* se dice de Cristo:

«Ipse viam gradiens, qua mors operata ruinam est.»

Lo mismo dice San Juan Crisóstomo: «Per quae diabolus nos expugnavit, per ea ipsa Christus eum superavit. En ipsa arma accepit, ac per eadem ipsum prostravit. Quomodo autem, audi. Virgo, lignum et mors nostrae cladis symbola erant... Iam vide quomodo eadem ipsa nobis victoriae causa sint. Pro Eva Maria; pro ligno scientiae boni et mali, lignum crucis; pro morte Adami mors Domini. Viden' eum iisdem armis vicisse, et iisdem profligatum esse?» (Hom. in sanctum Pascha, n. 2. MG. 52, 767-768).

Más expresivo es, si cabe, este pasaje de San Ambrosio: «Videte enim quemadmodum suis nodis praeiudicia resolvantur, et suis divina beneficia vestigiis reformentur. Ex terra virgine Adam, Christus ex Virgine... Per mulierem stultitia, per Virginem sapientia. Mors per arborem, vita per crucem... In deserto Adam, in deserto Christus... Sed quoniam saecularibus indutus exuviis redire non poterat, nec paradisi incola potest esse, nisi nudus a culpa, exuit veterem hominem, novum induit: ut, quia solvi non queunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur.» (In Luc. IV, 7. ML. 15, 1698).

El mismo pensamiento expresa San Agustín: «Iisdem gradibus, quibus perierat humana natura, a Domino Iesu Christo reparata est. Adam superbus; humilis Christus. Per feminam mors, per feminam vita...» (De symbolo ad Catechumenos, lib. III, cap. 4, n. 4. ML. 40, 655).

Más brevemente San Pedro Crisólogo: «Audisti agi, ut homo cursibus eisdem, quibus dilapsus fuerat ad mortem, rediret ad vitam.» (Serm. CXLII de Virginis annuntiat. ML. 52, 579).

De un modo más concreto expresa el mismo principio Teodoto de Ancira: «Placuit... Domino, ut... per eam ipsam naturam quae nequissimo succubuisset... adversarium eius expugnaret... Pro mali enim auctore dracone... archangelus dominico e caelis praeit descensui; eiusque loco, qui rapinam arbitratus esset esse aequalem Deo, qui natura Deus atque Dominus... exsistit; pro ea quae ad mortem ministra exstiterat virgo Eva, Deo gratissima... Virgo in vitae obsequium eligitur.» (Homilia VI in S. Deiparam et in Nativitatem Domini, 11. MG. 77, 1426-1427).

Más en general indica el mismo pensamiento Andrés Cretense: «Muliebris sexus maledictionem primam corrigit, salutis inde ducto initio, unde initium fuerat peccati.» (Oratio in Deiparae Nativitatem, I. MG. 97, 813-814).

Finalmente, leemos en Jorge de Nicomedia: «Quando autem haec ita fuerant provisa, parque erat ut ab eadem ipsa radice e qua malum a principio ortum erat, medicatio quoque germinaret, utque eadem pelleretur via qua in hominum genus invaserat: a muliebri nimirum facilitate, quae incaute aperiens aditum sibi pariter viroque atque posteris perniciem adscivisset: sic omnino res habuit.» (Oratio V in Deiparae praesent. MG. 100, 1405 1406).

Las consecuencias que fluyen de este principio saltan a la vista. A la acción moral, directa, universal, de Eva en la perdición del género humano, corresponde antitéticamente la acción de María en su reparación; acción, por tanto, moral, directa y universal. Y como esta acción no es sino la cooperación a la del segundo Adán, mediador de la gracia y de la vida, de ahí que la acción de la Virgen es acción de medianera, es verdadera mediación, moral, directa y universal.

D.—*Maternidad espiritual y universal de la segunda Eva.*

La maternidad espiritual y universal de la Virgen podría, sin más, colegirse de todo lo dicho. Y esta maternidad de orden moral, extensión de la maternidad física de María respecto de Jesucristo, explicaría por qué los Santos Padres, al hablar de la acción de María como segunda Eva, mencionan con tanta frecuencia su divina maternidad. Además, por la Escritura, sobre todo por San Pablo, donde consta con claridad meridiana, podría ilustrarse la conexión de las dos maternidades de María, o, mejor, de la única maternidad, física a la vez y moral, del Cristo completo, del Cristo natural y del Cristo místico. Mas, pues ahora razonamos solamente con los testimonios de la tradición patrística, a ellos nos limitaremos.

Es de altísimo valor el testimonio de San Ireneo. Reproduciremos en pocas palabras el notabilísimo estudio que, con el título «La Virgen que nos regenera», publicó en *Recherches de science religieuse* (1914, tomo V, páginas 136-145) el P. Pablo Galtier. Toma por base de su trabajo dos textos de San Ireneo. El primero dice: «Quemadmodum autem relinquet (homo) mortis generationem, si non in novam (transierit) generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis datam, quae est ex virgine, per fidem, regenerationem?» (Contra Haer., IV, 33. MG. 7, 1.074). El sentido de este pasaje lo da bien Massuet, testigo imparcial en esta materia: «... si non transeat in novam generationem mire et inopinate a Deo,

in signum autem salutis datam, eam videlicet regenerationem quae est ex Virgine per fidem.» El segundo pasaje dice: «Purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit.» (Ib. MG. 7, 1.080). El sentido de la expresión «regeneratio ex Virgine», idéntico al de «generatio nova» y declarado por «vulvam quae regenerat homines», es que con Cristo y en Cristo todos los hombres nacen de María, y con este nacimiento son regenerados a la vida de la gracia; lo cual significa la filiación espiritual de los hombres respecto de la Virgen y la maternidad espiritual de la Virgen respecto de los hombres. «Eva, causa de nuestra muerte y autora de nuestra cautividad; María, causa de nuestra salud y autora de nuestra liberación: he aquí la madre que nos engendra para la muerte, y la madre que nos regenera para la vida de Dios.» (Galtier, l. c., pág. 141). «Las expresiones de San Ireneo, por consiguiente, deben tomarse en el sentido que impone su contexto inmediato: *la Virgen de la cual se renace por la fe*, la que *regenera a los hombres en Dios*, es la Virgen Madre de Cristo. El obispo de Lión, a fines del siglo II, no dice de ella ni más ni menos de lo que ha escrito el Papa de Roma a principios del siglo XX. *In uno eodemque alvo castissimae Matris et carnem Christus sibi assumpsit et spiritale simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum qui crediturí erant in eum. Ita ut Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris.*» (Pío X, encícl. *Ad diem illum*, de 4 de febrero de 1904. Galtier, l. c., pág. 145).

No son de menos valor los testimonios de San Agustín sobre esta maternidad espiritual y universal de la Virgen María. Dice así en el libro *De sancta virginitate:* «Illa una femina non solum spiritu, verum etiam corpore, et mater est et virgo. Et mater quidem spiritu, non capitis nostri, quod est ipse Salvator, sed plane membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt, corpore vero ipsius capitis mater» (6, 6. ML. 40, 399). Aunque no tan explícito a primera vista, es más profundo y no menos significativo este otro pasaje: «Non posset mori, nisi caro; non posset mori, nisi mortale corpus: induit se (Christus) ubi pro te moriretur, induet te ubi cum illo vivas. Ubi se induit morte? In virginitate Matris. Ubi te induet vita? In aequalitate Patris. Elegit sibi hic thalamum castum, ubi coniungeretur sponsus. *Verbum caro factum est*, ut fieret caput Ecclesiae. Verbum enim ipsum non est pars Ecclesiae; sed ut esset caput Ecclesiae, carnem assumpsit.» (In Psalm. 148, n. 9. ML. 37, 1.942). En otros pasajes

repite el santo Doctor la misma doctrina. (Serm. 290, c. 5. ML. 38, 1.315.—In natali Domini, 9, 2. ML. 38, 1.012-1.013).

El mismo pensamiento expresa frecuentemente San Ambrosio. Baste, como muestra, el siguiente pasaje: «Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum... Itaque in Virgine Christus repperit quod suum esse vellet, quod sibi omnium Dominus assumeret. Per virum autem et mulierem caro eiecta de paradiso, per Virginem iuncta est Deo.» (Ep. 63, 33. ML. 16, 1249-1250).

La misma maternidad espiritual atribuye a la Virgen San Epifanio, relacionándola más explícitamente con su carácter de segunda Eva: «Haec est, quam adumbravit Eva, quae *viventium mater* quodam aenigmatis involucro nuncupatur. Siquidem Eva tum viventium est appellata mater, cum iam illud audisset: *Terra es et in terram reverteris*, post admissum videlicet peccatum. Quod quidem admiratione dignum est, post illam offensionem tam praeclarum ei cognomen attributum... Revera tamen a Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut et viventem pariat, et viventium Maria sit mater. Quocirca *viventium mater*, adumbrata similitudine, Maria dicitur.» (Adversus Haereses, lib. III, haer. 58 [78], c. 18. MG. 42, 727-728).

Lo mismo enseña San Pedro Crisólogo: «Benedicta tu in mulieribus: quia in quibus Eva maledicta puniebat viscera, tunc in illis gaudet, honoratur, suspicitur Maria benedicta. Et facta est vere nunc mater viventium per gratiam, quae mater exstitit morientium per naturam... Quantus sit Deus satis ignorat ille, qui huius Virginis mentem non stupet, animum non miratur: pavet caelum, tremunt angeli, creatura non sustinet, natura non sufficit: et una puella sic Deum in sui pectoris capit, recipit, oblectat hospitio, ut pacem terris, caelis gloriam, salutem perditis, vitam mortuis, terrenis cum caelestibus parentelam, ipsius Dei cum carne commercium, pro ipsa domus exigat pensione, pro ipsius uteri mercede conquirat, et impleat illud Prophetae: *Ecce hereditas Domini, filii; merces, fructus ventris.*» (Serm. 140. ML. 52, 576-577).

De un modo poético y bíblico expresa esta maternidad espiritual de la Virgen Teodoto de Ancira: «Huiuscemodi nobis mirabilia... diva Mater Virgo affert. Nam *apud eam est fons vitae;* uberaque *rationabilis lactis et sine dolo:* a quibus modo, sugendae dulcedinis gratia, studio accurrimus.» (Homilia IV in S. Deiparam et Simeonem, 4. MG. 77, 1.395-1.396).

Bíblica también y poética es la expresión de San Andrés Cretense: «Vere tu benedicta, cuius *venter acervus areae*, quoniam fructum benedi-

ctionis Christum immortalitatis spicam, sine semine ac nullo hominum excolente, messe copiosa et innumerabili ac multis laetantium millibus humanae salutis colono adductis, absolutum fructum produxisti.» (In Annuntiationem B. Mariae. MG. 97, 897-898).

Por fin San Amadeo, obispo de Lausana, hablando con Dios, dice: «In te etiam laudabitur, non Eva leti propinatrix, sed Maria vitae propinatrix, mater et altrix coniunctorum vita viventium.» (De laudibus Virginis, hom. VIII. ML. 188, 1.343).

«Teniendo tantos testigos, que a manera de nube nos rodean», podemos exclamar con San Pablo (Hebr. 12, 1), no podemos ya dudar en ninguna manera de que realmente, según la tradición de los Santos Padres, María es la segunda Eva, es la mujer prometida al hombre prevaricador en el Edén a raíz misma del pecado; y que como tal, por su asociación y cooperación con Jesucristo, por su acción moral, especialmente por su obediencia, por la maternidad espiritual y universal respecto de todos los hombres en Cristo Jesús—todo, para que se realizasen los designios amorosos de la divina misericordia, que quiso reparar al hombre por los mismos caminos por donde se había perdido—: es la Virgen María medianera universal de la gracia divina, asociada al nuevo Adán, mediador entre Dios y los hombres, nuestro Señor Jesucristo.

José M. Bover.

Barcelona-Sarriá, 18 de junio de 1923.

LA ESCUELA BACONIANA EN LA TEOLOGIA ESPAÑOLA

«Sabidas son, dice D. Vicente de la Fuente, las diferentes denominaciones que se daban a las escuelas teológicas según los diferentes Maestros que seguían, apellidándose baconistas los carmelitas que seguían a Rogerio Bacón». Trastrocó el nombre La Fuente; no a Rogerio Bacón, sino al inglés Juan de Baconthorf, que falleció en 1346, proclamaron por su Maestro y adalid en la enseñanza los religiosos observantes del Carmelo.

Cuándo nació esta escuela en nuestra patria, es aventurado el determinarlo categóricamente. Algunos, como Gener, designan por fundador al insigne Fr. Pedro Cornejo de Pedrosa, al que atribuye, y lo mismo hace el Sr. Cejador, Comentarios a los libros de las Sentencias de Bacón. Pero todo ello es pura fantasía, desprovista de fundamento. Cornejo, como ya lo sospechó el autor de la Biblioteca Carmelitana, no compuso tales Comentarios, y en los libros que a su pluma se deben muéstrase genuino tomista.

En el Enchiridion theologicum Scholastico-dogmaticum juxta mentem Baconni (Romae, 1864), se asegura que los maestros y alumnos de la Regular Observancia del Carmen están obligados a seguir las doctrinas de Juan Bacón, y para demostrarlo se recurre: 1.°, al Capítulo General de 1613, en el que se decretó que se imprimiesen por varones doctos las obras del teólogo inglés, y que los regentes y lectores en las Casas de Estudios debían de explicar, seguir e ilustrar su doctrina; 2.°, a las Constituciones de la Religión reconocidas en otro Capítulo General de 1625, que mandan a todos los religiosos que procuren sostener y alegar las opiniones de los doctores de la Orden y singularmente de Juan Bacón; y «si, como escribe San Ambrosio, el primer ardor en el decir ennoblece al Maestro, sepan nuestros jóvenes que Sisto Senense llamó a Bacón el teólogo príncipe de su tiempo».

A principios, pues, del siglo XVII, parece que alzaron bandera los car-

melitas por su venerado maestro Juan Bacón, aunque hubo sus quiebras, según oportunamente observaremos. Pero los teólogos del Carmen, que convenían gustosos en esa proclamación, disentían en apreciar su doctrina teológica propia y peculiar, o sus sentencias características y distintivas. Uno de los baconianos más autorizados y de más relieve, el P. Blasco, las expone de la siguiente manera: 1. Entre los atributos divinos hay distinción ex natura rei, pero en el ser conocible y representable.—2. La inmensidad de Dios es su exigencia a existir en todo espacio, connotando el modo de presencia de la criatura y no operación alguna suya.—3. Dios está en las cosas por contacto físico, no por la operación, si no es a posteriori.—4. Sólo el entendimiento del bienaventurado concurre de hecho a la visión beatífica; la lumbre de la gloria no se requiere de parte de la potencia, sino de parte del objeto excitante.—5. La visión de Dios dice acción y pasión; mas únicamente como acción produce la bienaventuranza. 6. Es posible una sustancia creada a quien sea connatural la visión de Dios.—7. La Teología de los bienaventurados y viadores es de la misma especie en cuanto al objeto formal y material.

Por lo que atañe a la ciencia media, no deja de ser curioso lo que el P. Ortega, S. J., en sus Comentarios de Deo Uno, refiere. A su juicio, y al de no pocos carmelitas, tanto Bacón como Tomás Waldense la recomendaron en sus escritos. Con tal recomendación, ¿cómo habían de cerrarle la puerta en el Carmelo? En Alcalá los preclaros profesores de la Universidad, PP. Gil y Benavides, la enseñaron en sus cátedras; pero aconteció que el P. Encinas aspiró a una de las clases menores de la Escuela Complutense, y para lograrla más fácilmente defendió tesis tomistas. No la obtuvo, y se agrió con los jesuítas causantes de su desaire; de ahí que siendo Provincial indujera a los lectores de la Orden a que abrazasen el sistema de la predeterminación física. El P. Henao, después de mencionar a bastantes carmelitas como patrocinadores de la teoría de Molina, y de rememorar el dicho de Bonae Spei que a los comienzos de las controversias de Auxiliis el General Carmelitano la tomó bajo el manto de su amparo, añade: «Y aunque corriendo los años no todos los maestros y escritores fueron del mismo parecer, sin embargo sobrepujan en número los mantenedores de la ciencia media a los impugnadores; y si uno abandona nuestra escuela, otros varios la solicitan; de suerte, que del árbol fecundo del Carmelo podemos repetir:

uno avulso, non deficit alter
Aureus, et simili frondescit virga metallo».

I

ENSEÑANZA PÚBLICA DE LOS CARMELITAS OBSERVANTES

Los hijos del Carmelo no regentaron Universidades en nuestra patria; solamente en la Universidad de Osuna disfrutaron perpetuamente de la cátedra de Teología Moral, según consta en los Decretos y Actas del Capítulo de Andalucía celebrado en 1639 (1). Quisieron en 1752, al decir de La Fuente, en su *Historia de las Universidades*, fundar en la de Alcalá dos cátedras de Teología baconiana y acudieron al Consejo de Castilla para conseguirlo. Ordenó éste a los universitarios que informaran, y reunido el Claustro pleno en 9 de junio de 1752, se deliberó sobre dicha petición; y según se escribe en el Libro de Claustros de aquella Escuela, «regulados todos los votos, 35 ó 36 votaron y fueron de parecer que se informara al Real Consejo que no convenía a la Universidad se fundasen las referidas cátedras, expresando los muchos perjuicios que se la seguían..., y 20 ó 21 votaron se informase al Real Consejo no tenía inconveniente ni perjuicio a la Universidad el que se fundasen y hubiera más cátedras y doctrinas.»

Triunfó la mayoría, y Bacón se quedó sin cátedras. Pero si se cerró a los elianos esta puerta tuvieron siempre abierta la angosta de las oposiciones y por ella lograron entrar en el palenque de la enseñanza teológica en diversas Universidades. Notables fueron, en la de Cisneros, los PP. García y Castilla, Benavides, Acero y López Gil. La de Granada oyó explicar en sus aulas a Fr. Nicolás de Santillana, digno sucesor de los Ferreres y Enríquez, sus hermanos de hábito; la de Gerona a Fr. José de Bardaxi; Huesca concedió cátedras en su vieja Escuela Sertoriana a una lucida pléyade de carmelitas; a P[illegible]acin, Provenza, apellidado luz de su siglo por Lumbier, Juan Gutiérrez, Tomás Pueyo, Lorenzo Palacios, Blasco, Angel Palacios, Lostaló, Antonio Jiménez y Juan Bruset, aunque los dos últimos leyeron Escritura. El Sr. Bover, en su Biblioteca de Escritores Baleares, enumera cinco hijos del Carmelo maestros de Teología Luliana en la Universidad mallorquina. Uno de ellos fué el P. Zanglada, jesuíta primero, trinitario después, carmelita a la postre, varón siempre eminente, a quien Torrents elogia en estos términos: «Famosísimo escolástico, resoluto cual

(1) En la efímera facultad teológica de la Universidad de Vich les fundó una cátedra de Teología D. Juan Pontons.

otro Bacón, consumado legista y canonista, lo más hábil en Teología moral, mística y dogmática, y el maestro de su tiempo más ejercitado en la Sagrada Escritura, poeta en toda su extensión, astrólogo de primera línea, gran filarmónico, y en suma, universal en letras divinas y humanas.» Rebájense, es claro, los colores chillones de este retrato, y siempre quedará un núcleo de prendas apreciables.

Y llegamos a la de Salamanca, a la perla de las Universidades patrias, al Partenón de la Atenas española. Si hubiera en su recinto galerías de retratos de profesores insignes, yo os conduciría a la de maestros de Teología, y os mostraría envueltos en sus hábitos de paño gris y ceñidos con sus correas de cuero a Cornejo de Pedrosa, catedrático de Escoto, Santo Tomás y Durando, que recibió el grado de Maestro en presencia de los reyes Felipe III y Margarita de Austria; terminó, por encargo de la Escuela, el Indice de su Archivo secreto tan puntualmente que espantó al Dr. Vargas, y presidió en Roma, con insuperable loa, un acto teológico en el Capítulo General de su Religión; a Mateo Villafañe, que rigió las cátedras de Escoto y Santo Tomás y fué designado por el Capítulo General de 1680 para compendiar las vidas de las Venerables monjas carmelitas María de Jesús e Inés de Fontiveros y elegido por sus relevantes prendas para ocupar la silla episcopal de Popayan; a Ignacio Ponce y Vaca, profesor sucesivamente en las clases de S. Anselmo, Teología Moral, Escoto y Santo Tomás, a quien llama el agustino Gaspar de S. Nicolás varón literatísimo, investigador de los arcanos de Bacón y que para esclarecerle leyó cuantas obras de Teología se habían publicado hasta sus días; a Manuel Carrasco que pasó por todas las cátedras de Teología, desde la de S. Anselmo hasta la de Prima, y censuró el Muro Invencible Mariano, escrito por el franciscano Domingo de S. Pedro contra Muratori; a Pedro de Prado, lector de las de Escoto, Durando y Filosofía Moral, Prior del Convento salmantino de San Andrés, elector general de Castilla, en cuyas exequias le tejió una corona oratoria de alabanzas el cisterciense Francisco Esteban Sotelo; a Manuel Portillo, que subió a la cátedra de Biblia después de regentar cuatro cursatorias de Teología, y pronunció la oración fúnebre del insigne jurisconsulto, profesor de Prima de Leyes, González Cosío; a Juan Ladrón de Guevara, catedrático de las de Suárez y S. Anselmo, Provincial del Carmelo en ambas Castillas, y dignísimo Obispo de Barbastro; y en el ocaso de la Escuela Salmantina, cuando su disco de grana y oro se hundía en el piélago del olvido, dió las últimas llamaradas de ingenio, como antorcha que se extingue, el P. Toribio Mayo, que después de varias vicisitudes, acabó

sus días, si creemos a Esperabé, siendo profesor de Instituciones Teológicas.

Menos fecunda la de Toledo, sólo presenta en el catálogo de profesores carmelitas de Teología a Miguel de la Fuente y Santiago de Felipe. En cambio la de Valladolid, que campeó a la par de la Salmantina y Complutense, las supera en la cifra de elianos que enseñaron la ciencia teológica en sus Escuelas. El Sr. Alcocer en su reciente Historia de la Universidad Vallisoletana, recuerda 15 de ellos; nombraremos únicamente a Fr. Agustín Torres, catedrático de Prima en 1773 y Prelado de la diócesis de Albarracín en 1790, y al docto Fr. Juan Feijoó González de Villalobos, General de la Orden, Obispo de Guadix y Baza, cuya vida escribió, según Gallardo, el carmelita de Castro del Río, Fr. Juan de Castro y cuyo ingenio escolástico pintó el dominico Pozo en este párrafo de su Anatomía: «Le vi y oí en Valladolid en un acto que se tenía en su Convento, a que asistió como General. Argüía el P. Sartolo, insigne jesuíta, el argumento de la libertad contra la física predeterminación: argüía de empeño silogismos largos, peinados y bien pensados. No permitió el Rmo. Villalobos que resumiera el actuante ni presidente: resumió su Rdma. desde el presbiterio donde estaba sentado, con prontitud y fidelidad inimitable. Me alegraría hubiera visto esta función el Dr. Collados para que conociera que no sólo no saca sangre, pero ni aun apunta el golpe el argumento de la libertad cuando responden hombres».

En el magisterio teológico de la de Valencia dejaron surcos de luz inextinguible los PP. Anastasio García y Julián Castelví y Ladrón. De los 94 catedráticos de la Universidad de Zaragoza, afirma Camón y Tramullas, en sus Memorias Literarias, que 10 pertenecen al Carmelo; entre ellos merecen citarse Fr. Luis Pueyo y Abadía, escogido primero para el Arzobispado de Sacer y después para la mitra de Albarracín (1); Jaime Pinaque, a quien se nombró Obispo de Gaeta; Dionisio Cubero, del que escribe Lumbier que había sido predicador del césar Carlos, calificador del Santo Oficio y electo para la Sede de Baza; y en fin, Agustín Núñez Delgadillo, en cuyo obsequio se creó, si prestamos fe a Casanate, una nueva clase

(1) Escribió Pueyo *Elogios del Angélico Maestro Santo Tomás de Aquino*. Dice que en ellos sirve *frutos de púlpito*. Con razón escribe su censor, el dominico Navarro y Soria: «No sé yo si habrá visto la Escuela de Santo Tomás discípulo tan lealmente agradecido a su Maestro Angélico, como evidencia serlo este sapientísimo autor.»

universitaria en la ciudad del Ebro; presidió este esclarecido maestro un acto solemne sustentado por el carmelita extranjero Angel Le Blanc, que de Francia había venido a España para aprender la Teología bacónica.

Y no se contenía en los confines de España la enseñanza teológica de los carmelitas españoles, sino que se difundía por Italia. En la capital del orbe cristiano explicaron Teología varios Padres: Fr. Angel Palacios, el consultor de dos Congregaciones romanas, en la Sapiencia, esto es, en la Universidad de los Papas; Fr. Juan Bautista Lezana, el renombrado analista del Carmen, cuya crítica, por desgracia, no se parea con su inmensa erudición, en la Sapiencia y en el Convento de Santa María Transpontina; aquí también la leyeron el P. Diego Merino, Obispo más tarde de Montepiloso e Isernia, del que habla Ughelli en la Historia Sacra; y el P. Luis Pérez de Castro, cuyo panegírico hizo el Capítulo General de 1680 al señalarle por presidente del acto de conclusiones que había de mantenerse en aquella augusta Asamblea, y condecorarle con los títulos de Bachiller, Presentado y Maestro de Justicia, por haber leído Teología en la Ciudad Eterna con gran diligencia y utilidad de los estudiantes y alabanzas de los de fuera. Lapidaria es su frase «ortigal del Carmelo» con que designó al Paradisus Carmelitici Decoris, de Alegre de Casanate, famoso por su mal gusto y condenado por la Sorbona en 1642. En ese cuadro de profesores hay que incluir a Fr. Gerónimo Casas y Fr. Laureano Carmona; el primero derramó los tesoros de su saber teológico en la Universidad de Bolonia, y el segundo en el Convento de Palermo.

Y ¿en dónde se formaban tan expertos y hábiles catedráticos? Formábanse en los Conventos que brotaron en derredor de las Universidades, como pimpollos en torno de las rosas. En el capítulo XVII núm. 1.º de las Constituciones de la Orden léense estas palabras: «Establecemos que haya en toda la Religión 38 Estudios Generales, en... (España)... Barcelona, Salamanca, Alcalá, Lérida, Toledo, Valladolid, Valencia, Huesca, Granada, Sevilla, Osuna, Córboba». Mándase que a ellos se destinen maestros doctísimos, apprime docti, y se encarece a los Superiores provinciales y locales su importancia a fin de que sean solícitos en el florecimiento de los estudios. Y para estimular a los escolares a que se entreguen seriamente a los libros, se conceden especiales prerrogativas y exenciones a aquellos que coronen los cursos con los grados usuales y se dediquen a la enseñanza.

II

LITERATURA TEOLÓGICA CARMELITANA

De tan feraces viveros salieron también numerosos escritores, que a partir del siglo XVII, desplegaron intensa actividad literaria teológica. Al P. Pedro Cornejo, al que denominó la Universidad Salmantina varón incomparable, consideran algunos, según indicamos, como el patriarca de los teólogos baconianos españoles. De 1628 a 1629 aparecieron impresos en el Carmelo Pinciano (Vallisoletano), dos tomos en folio de 297 × 292 milímetros, de las diferentes materias que dictó en la Escuela de Salamanca. Más tarde, en 1671, volvían a estamparse en Bamberga, en dos volúmenes en folio de 355 × 206 mm., con el título de Teología Escolástica y Moral. Eran los manuscritos que a su muerte había dejado Cornejo, y que comprendían catorce tratados, entre los que descollaban los concernientes a la ciencia en Dios, predestinación, Trinidad y Encarnación. Manifiéstase escolástico de cuerpo entero y rígido tomista. En los decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados, en la predestinación antes de previstos los méritos, en el motivo adecuado de la Encarnación del Verbo, sigue a los secuaces del tomismo. A Santo Tomás le llama Santísimo Preceptor; mientras que de los doctores de su Orden apenas si se acuerda. Con justicia atestigua el editor bambergense que se halla compuesta la obra según las partes y mente del Doctor Angélico. La Inquisición ordenó que se corrigiesen algunas frases de la cuestión 80 del tratado cuarto del tomo 2, y de la dedicatoria al Rey que tejió el Colegio Carmelitano Salmanticense. Y ¿cuál fué el motivo? Entre los papeles de Inquisición del Archivo Histórico Nacional se conservan Calificaciones de Opera Reverendi Patris F. Petri Cornejo. De ellas consta que D. Martín de Jáuregui delató a la Inquisición dos proposiciones de las mencionadas obras. La primera se refería a la confesión: Juzgaba probable Cornejo y lo defendió en actos públicos que antes de celebrar Misa o de comulgar, no estaba obligado a confesarse, aun teniendo proporción, quien se acordase de pecados graves omitidos por olvido en la confesión. La otra afirmaba que la contradicción al patronato de Santa Teresa nacía de pura envidia. Los dominicos Gabriel González y Juan García, censores de esas proposiciones, calificaron la primera de prácticamente falsa, improbable, escandalosa y

temeraria, aunque especulativamente probable por la autoridad de Cornejo; y la segunda de injuriosa a las Iglesias y Obispos que se habían opuesto al citado patronato, y obtenido bula favorable del Sumo Pontífice. En vista de la censura, el Santo Oficio resolvió que se borrasen ambas proposiciones del libro de Cornejo.

Un egregio discípulo tuvo por los años de 1606 y 1607 el P. Pedro Cornejo en Salamanca. Decíase Fr. Juan Bautista Lezana y de él, andando el tiempo, testificó Alacio, que en el conocimiento de las Sagradas Letras había pocos que le igualasen. Publicó en Roma, 1651-1658, una obra teológica cuyo título traduciremos a la letra: «Suma de Sagrada Teología que abarca con la claridad y brevedad posibles todos los tratados que suelen los teólogos discutir en las Escuelas. Sácase de la doctrina del Doctor Angélico y de otros Primates escolásticos singularmente de los Maestros de la Orden Carmelitana.» Consta la Suma de tres tomos en folio de 338 por 224 mm.; el primero lo imprimió Mascardi y los otros Fei. A juicio de Hurter, es rara, y al de Rosenthal «de la plus grande rareté». Lo que intenta en ella el autor nos lo descubre en el prólogo: «Seguiré en los tratados el orden de la Suma de Santo Tomás, y lo mismo haré en las cuestiones y artículos, a no ser que la claridad o concisión exijan otra cosa; me abstengo de largas discusiones y no transcribo el texto del Angélico, por más que sus enseñanzas las llevo en mi boca y corazón; tampoco alego a la letra los Santos Padres; como me dirijo a Carmelitas aduciré particularmente teólogos de la Orden». En el tercer volumen habla de las Virtudes teologales y cardinales. Lezana rechaza la ciencia media y la posibilidad de una criatura a la que sea connatural la visión beatífica, opiniones de Bacón en sentir de algunos carmelitas; pero sostiene que se pueden dar ángeles sólo diversos en número dentro de la misma especie, y que los bienaventurados producen en la visión la especie expresa. Resplandece por su brevedad y claridad y en las disputas se muestra prudente, discreto y señor de sí mismo.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, floreció en la hidalga tierra aragonesa la ciencia teológica entre los hijos del Carmelo. En 1683, se publicaron en Zaragoza seis tratados teológicos del P. Martín Jiménez de Embún sobre la Primera Segunda de Santo Tomás, dos de Fr. Miguel Ripol acerca de las pasiones y virtudes, y uno de Fr. Angel Palacios tocante a la gracia actual, habitual y mérito. Los compendió, ordenó y editó en un infolio de 290 × 200 mm. el P. Dionisio Blasco. En esa obra se defiende ser posible la felicidad natural en esta vida, porque los infortunios que

acaecen no se oponen precisamente a la sustancia sino a la perfección del estado; que los ángeles y Adán antes de la caida podían pecar venialmente; y en cuanto a la naturaleza de la gracia actual se advierte que entre tomistas y antitomistas existe una guerra feroz, bellum ferale. El P. Aranda, S. J., califica el libro de conciso y claro; pero adolece de ser poco positivo y demasiado polémico. Aunque menciona poco a Bacón, su criterio se asemeja al del Doctor Resoluto.

El recopilador de esos tratados, Fr. Dionisio Blasco, lanzó en 1680, al mercado literario un tomo en folio de 358 × 220 mm., que ostentaba este título, repuntado de culteranismo: «Río salido de la Teología Escolástica Bacónica y restituído a la Sagrada Sabiduría que mana perpetuamente de la fuente del Monte Carmelo.» Lo estampó Maffre en Lyon y escasea bastante; Menéndez Pelayo lo reputa por raro. En los nueve tratados que contiene, discurre sobre los preliminares de la Teología, doctrina hagiográfica, herejías y heresiarcas, esencia y atributos de Dios, visión y nombres del Señor, último fin y bienaventuranza, y finaliza con una textual exposición del Maestro de las Sentencias. El autor pretende «seguir y dar a conocer al Resoluto, que en su tiempo mereció el dictado de Príncipe de los teólogos». Dispone la materia con método, reproduce y sustenta bravamente las sentencias baconianas y todo lo prueba con testimonios de Bacón; pero a veces lo violenta y descoyunta para acomodarlo a su parecer; faltábale un poco la crítica. El carmelita Blasco y Lorente en sus Raciocinios Apologéticos e Históricos, asegura que los impresos de Fr. Dionisio no reflejan aquel ingenio perspicaz y robusto que se traslucia en sus manuscritos y que hasta en Salamanca se aplaudía.

A todos estos teólogos eclipsó con su renombre el P. Raimundo Lumbier, Primario de Teología en la Universidad de Cerbuna, del que, en 1915 se trazó una biografía en el *Boletín* de la Comisión de Monumentos de Navarra. Imprimió Lumbier en Zaragoza, año de 1672, el Tratado del Sacrosanto Misterio de la Encarnación; en los años siguientes publicó lo que el P. Ojea, S. J., apellida Theologia Abbreviata, que consta de cinco tomos en 8.°, de 149 × 100 mm. No llevan orden cronológico. El tratado primero de la Esencia y Atributos de Dios, vió la luz pública en 1677; el segundo de la Visión de Dios en 1674; el tercero del Santísimo Misterio de la Trinidad en 1675; el cuarto de la Voluntad de Dios en 1676. Estos cuatro tratados se estamparon en Zaragoza en la imprenta de Juan Ibar. El quinto de la Virtud de la Fe proviene de la tipografía de Pascasio Bueno de la misma ciudad y es de 1678. Este año y también en casa de Bueno, dió a

los tórculos el Tratado doble de la Virtud de la Fe y del Sacrosanto Misterio de la Encarnación. Constituye un infolio de 294 × 201 mm. Dos años más tarde, en 1680, daba a luz el primer tomo en folio de las Cuestiones Teológicas de Santo Tomás, impresas en la capital de Aragón por el heredero de Agustín Verges. Encerraba los tratados de la Naturaleza de la Teología, Atributos, Visión, Ciencia, Voluntad de Dios y Trinidad; cada uno con paginación distinta e índice propio. El P. Hurter escribe que apareció un segundo tomo de las Cuestiones; pero creemos que se engaña.

Dejó Lumbier, según su antiguo biógrafo Boneta, nueve tomos inéditos de Teología, y haciendo de espléndido Mecenas costeó las ediciones de los tratados de Embún, Ripol y Palacios, de un volumen de Fide, otro de Spe et Charitate, y un tercero de Virtutibus, del jesuíta P. Ojea. En sus libros no es gran cosa lo que apela a Bacón, aunque le llama nuestro, cuando le recuerda. No vacila en sostener contra el Resoluto que el lumen gloriae es toda la razón de obrar, que no puede darse una substancia intelectual creada a la que sea connatural la visión de Dios, ni admitirse la especie impresa del Señor de la gloria. Entenderáse por aquí que no parece excesivamente pegado a las sentencias reputadas como baconianas. Muéstrase muy curtido en las contiendas escolásticas, sutil, alambicado y ganoso de amontonar dificultades; recurre poco a la Escritura y echa mano, en ocasiones, de las falsas decretales, v. gr., de la carta de Evaristo a los Obispos de España, y de fábulas históricas, como la caída del Papa Marcelino.

A Lumbier elogiaron a porfía sus coetáneos. Henao, su condiscípulo, pondera su agudísimo ingenio; el Cardenal Aguirre le dedica, entre nubes de incienso, la cuestión LXII del tomo 2 de su Teología de San Anselmo, y le ensalza por su entendimiento capacísimo y como escritor célebre en la república de las letras. Lo que de él y del P. Blasco sentía el franciscano Escuela, nos lo declara en este ditirambo de hechura castizamente culterana: «Filosofía y Teología en largos raudales franquearon ya en quintas esencias las dos fuentes clarísimas, las dos mamilas celestes de la pública doctrina, los dos ejes del Plaustro de Minerva, las dos supremas inteligencias y lumbreras del orbe literario, los dos fenices (en el Carmelo no se extraña se geminen) de la escolástica erudición, los dos generales maestros, otro dijera únicos, por quien se sabe cuanto hoy en estas provincias se sabe; los dos milagros de la sabiduría, Rvmos. PP. MM. y Catedráticos de Prima jubilados, el Rvmo. P. Raimundo Lumbier en Zaragoza y el Rvmo. P. F. Dionisio Blasco en Huesca, por cuyo valor y espíritu

más purpúreo, más flamante y más vecino a las estrellas estará eternamente el Carmelo en todo el mundo.»

Un episodio desagradable acontecido en una disputa pública puso en manos del carmelita P. Antonio Jiménez la pluma para que escribiera la «Resolución teológica sobre la Consulta en que se dificulta: si consta de términos formales propios en rigor teológico y propiedad de locución, la conclusión siguiente: an Adamo non peccante Christus incarnaretur.» Era el 7 de marzo de 1703, y en la Universidad Sertoriana se celebraba un acto de Teología cuyo sustentante D. Miguel Manje, defendía un ramillete de proposiciones. Entre ellas observó Jiménez una que le disgustó sobremanera: decía así; ¿encarnaría Cristo si Adán no hubiera pecado? Protestó contra ella por su impropiedad; en lugar de Cristo debía de ponerse el Verbo, Dios o el Hijo de Dios. Precisamente Caramuel primero y Torrecilla después habían tachado de mal teólogo a Fagnano por redactar la tesis en esa forma. Mange, que no era lerdo, contestó ingeniosamente al carmelita, le notó de escrupuloso y compuso un escrito en defensa propia. Para desvirtuarla, imprimió Jiménez su docta y bien razonada disertación, y la corroboró con el parecer de teólogos de varias Ordenes religiosas. Le añadió la «Satisfacción a la satisfacción teológica que da en otro papel y en contraria resolución el Maestro D. Miguel Manje catedrático de Durando en dicha Universidad.» «Escrito, dice Latassa, que calmó la controversia que apreció el P. Martín de Torrecilla, O. C. M., copiándola literalmente en el tomo 6.º Suarum Consultationum, pág. 637.»

En los elianos de otras regiones españolas prendió el fuego del entusiasmo por los estudios teológicos que ardía en los de Aragón. El catedrático que fué de metafísica en la Universidad de Valencia, Fr. Eliseo García, muy estimado, al decir de Orti, en toda España y en la corte de Roma, sacó a la luz pública en 1710 dos tomos en folio de 330 × 214 mm. de «Cuestiones Teológicas Morales... dispuestas conforme al método escolástico sobre el Cuarto Libro de las Sentencias de Juan Bacón, carmelita inglés apellidado Dr. Resoluto». La primera parte del 2.º volumen la dedica a la Teología escolástica y en la obra enciérranse múltiples discusiones teóricas. Con sobrada razón atestiguaba Gaspar de San Nicolás que en las cuestiones hay mucho de escolástica y tanto caudal de ciencia, que puede afirmarse que «en sus días manaron pozos de aguas tan copiosos como mares». Baconiano acérrimo no mira por otros ojos que por los del Doctor Resoluto. Bien pudo escribir el carmelita Solari este epigrama, jugando con el anagrama entrañado en su nombre y apellido Age: Clavis eris;

Extulit annoso nuper de pulvere frontem
Baco, avidusque tuum, Garcia, legit opus.
Tunc: age, clavis eris; Resolutus jure vocabor,
Inquit, qui dudum te sine clausus eram.

(Levantó, poco ha, Bacón la frente del añoso polvo, y después de leer ávidamente tu obra exclamó: tú serás la clave; desde ahora justamente me dirán el Resoluto, porque, merced a ti, me he hecho, al cabo de tantos años, inteligible.)

El P. García se expresa con claridad y elegancia y argumenta con eficacia; cita a los herejes, pero de segunda mano, y alega como genuinos varios apócrifos, como el Seudo-Areopagita, el Seudo-Clemente, el libro de Sacrificio del Crisóstomo, etc.

Resuelto y decidido partidario de Bacón se manifiesta el ilustre carmelita observante de la provincia de Andalucía, Diego de Castilla, autor del «Espejo de la Teología Bacónica y Comentarios Quodlibéticos sobre los Libros de las Sentencias de Juan Bacón, carmelita inglés, doctor Resoluto, Príncipe de los teólogos de su tiempo.» Son cinco tomos en folio de 294 × 200 mm.; los dos primeros estampados en Córdoba en 1731 y 1732, y los restantes en Sevilla en 1739, 1750 y 1752. De éstos no habla Pedroso en su Typografía Hispalense, pero sí Valdenebro en La Imprenta de Córdoba. Desenvuelve Castilla casi todos los tratados teológicos y con un criterio tan cerradamente bacónico, que hizo exclamar a Gaspar de San Nicolás que parece haberse recostado largo tiempo en el pecho del Resoluto para absorberle los jugos vitales. Su paladín en la selección de cuestiones es Bacón y Bacón le suministra el primer argumento en las cuestiones. Por figurársele del Dr. Resoluto sostiene estas conclusiones. El entendimiento solo, robustecido con la lumbre de la gloria, efectúa la visión beatífica.—Los actos supernos, ya se ejecuten connatural o absolutamente, son naturales en cuanto a la sustancia y entidad y sobrenaturales en lo que mira al modo; conclusión, dice, que se endereza contra casi todos los modernos.—Es posible una naturaleza creada a la que sean connaturales todos los dones sobrenaturales.—El hábito de la caridad no se distingue realmente de la gracia. No puede negarse a Castilla agudeza, vigor de raciocinio, conocimiento de la Teología escolástica, habilidad en la disección y examen de las opiniones; pero abraza, a veces, sentencias poco comunes, es flojo en la parte positiva y acoge sin titubear textos espúreos como los del Seudo-Areopagita y Quaestiones ad Orthodoxos de San Justino y hechos o falsos o harto discutibles, v. gr., las pinturas de la

Virgen debidas al pincel de San Lucas, la imagen de San Pedro levantada en Alejandría por San Marcos para ser adorada. El Definitorio de Andalucía en el Capítulo Provincial de Sevilla del año 1766 decretó que «todos y cada uno de los Padres Lectores de Teología sean obligados a explicar una materia entera teológica por el Curso del P. Castilla».

A nadie cede en afición y cariño a Juan de Baconthorf el intrépido Padre Fr. Juan Jiménez, de quien nos quedan tres obras teológicas en 4.°: 1.ª Breve resolución de la Bienaventuranza sobrenatural del Cielo (Madrid, 1752); 2.ª Opúsculo físico-teológico de la potencia y causalidad del primer motor (Toledo, 1758); 3.ª Tratado del libre albedrío (Madrid, 1764). Las tres según la genuina mente del Príncipe de los Averroístas Juan de Bacón. Viendo las disensiones de los baconistas quiso Jiménez estudiar al Maestro en su fuente. De ahí que sus opiniones vayan marcadas con el sello baconiano.—La potencia de Dios ejecutora ad extra se distingue del entendimiento y voluntad divinos con la distinción bacónica.—Es conclusión baconista que no repugna que Dios con su poder absoluto, comunique a una criatura la virtud principal de crear o de producir de la nada.—Siento con Bacón que la bienaventuranza formal consiste esencialmente en el acto de la voluntad.—Opino con el Resoluto que la siguiente consecuencia es legítima: la voluntad creada obra movida por Dios con predeterminación antecedente e inevitable: luego la voluntad creada obra necesariamente y sin indiferencia antecedente. Sutil y temible metafísico, suscita Jiménez cuestiones de harto dudosa utilidad y algunas tan peregrinas como la siguiente: «la Santísima Virgen antes de entrar en la gloria bajó al paraíso terrestre a visitar a nuestro Padre Elías.» Tiene por carmelita a San Juan Damasceno; alega por de San Anselmo el libro de Similitudinibus y como de San Próspero la carta a la virgen Demetríades; pero a pesar de sus imperfecciones, hijas varias de ellas de su época, merece un puesto distinguido en el templo de la Teología Bacónica.

No se satisficieron los carmelitas españoles con divulgar Comentarios originales sobre el Resoluto; imprimieron además en nuestra patria la mejor edición de las obras del Maestro, y el mejor Comentario extranjero de las mismas. La Provincia de ambas Castillas estampó en tres infolios de 305 × 293 mm., las Cuestiones acerca de los Cuatro Libros de las Sentencias y los Quodlibetos del Dr. Resoluto Juan Bacón, explicadas con argumentos y enriquecidas con índices y conciliaciones, por el M. Reverendo P. M. Juan Crisóstomo Marasca, carmelita cremonense, doctor en Sagrada Teología. (Madrid, 1754). Informa al lector Marasca de las

mejoras de la edición: corrigió numerosas erratas, encabezó los artículos con epígrafes que declaran su contenido y dividió los extensos en párrafos, trasladó a su propio lugar los dispersos, anotó las cuestiones del mismo asunto para completarlas y procuró conciliar las discordancias existentes. La impresión madrileña se dedica al P. Rábago, Confesor de Fernando VI.

Al par de las Cuestiones, se empezó a editar otra obra de más empeño todavía. Aludimos al Curso Teológico conforme a la mente y doctrina de Juan Bacón, carmelita inglés, Dr. Resoluto: su autor el muy Rvdo. Padre Maestro Fr. José Zagaglia de Ferrara, de la Congregación Carmelitana de Mantua, etc. Compónese lo impreso de ocho tomos en folio de 301 × 200 milímetros; la impresión duró del 1754 al 1758. El 1.°, 2.° y 5.° salieron de las prensas de Toledo; los otros cinco de las de Madrid. Abarcan los tratados de Dios uno, trino, criador, fe y esperanza, con las cuestiones comunes que en ellos se discuten. Antes de sentar sus conclusiones, invierte largos discursos en averiguar el pensamiento de Bacón; y es claro que su sentencia concuerda indefectiblemente con la de su Doctor. Véanse algunas.—Los atributos divinos se distinguen formalmente ex natura rei, pero en orden a nuestro entendimiento.—Hay en Dios ciencia media y no se dan decretos eficazmente predeterminativos en sentido tomístico.—Debe seguirse la opinión más probable cuando concurre con otra que lo sea menos.—No aparece repugnancia en que se conceda a la criatura virtud creativa instrumental, pero obediencial.—Bacón no está ni por la sentencia de la elección a la gloria antes de previstos los méritos ni por la opuesta.—El profeta Elías es a la vez viador y comprensor y se halla en estado de merecer. Todo esto encontró Zagaglia en el Resoluto, aunque confiesa que otros baconistas van por diferentes sendas. Débense alabar la vasta erudición del profesor carmelita y su no escaso conocimiento del escolasticismo; pero es algo embrollado en la indagación de la mente de Bacón, promotor de fútiles cuestiones, y difuso y farragoso en sus explicaciones. ¡En ocho enormes infolios apenas si llega a la mitad de la Teología!

Cerremos este párrafo con el recuerdo de un esclarecido Prelado, sobre el que flotan sombras misteriosas difíciles de disipar. D. Fr. José Vicente Díaz Sáenz y Bravo nació en Tudela, en 1798; entró aquí en el Carmen calzado y después de desempeñar en su Religión varios cargos, se le nombró Obispo de Durango en Nueva España. Su biografía la han trazado los historiadores tudelanos Fernández, Castillo y Artigas, y Sanz y

P. de Laborda. Dejó Bravo no pocos escritos morales e históricos. Beristain vió en Barcelona la *Dissertatio de Sententiis Probabilistarum* que nosotros no hemos logrado ver. En sus dos tratados morales que hemos leído se nota que arguye con tesón y convencimiento. Y esa convicción en sus persuasiones doctrinales iba a acarrearle su perdición. Refiere Beristain que Bravo asistió a las primeras sesiones del Concilio cuarto mejicano; «pero llamado a España por motivos cuya averiguación y calificación están reservadas para el último día de los tiempos, falleció en el mar, en 1771.» El P. Luengo, S. J., en su Diario manuscrito, levanta un poco el velo del misterio: «En el Concilio de Méjico es el único que defiende a los jesuítas y su doctrina. En el Concilio se hizo con mucha solemnidad y aparato voto de seguir la doct ina de Santo Tomás... como medio oportuno para desacreditar a los jesuítas... Opúsose el Obispo de Durango, por lo que fué mandado venir a España preso, o, como suele decirse, en partida de registro.» Algún reparo podría ponerse a la narración de Luengo; pero de todos modos se hace muy verosímil que Bravo, por su formación baconista, abogara en pro de la libertad en la elección y defensa de opiniones libres y permitidas por la Iglesia; y el que obra de ese modo con pérdida de sus intereses, bien merece un recuerdo en la Historia de la Teología.

III

LA TEOLOGÍA POLÉMICA ENTRE LOS BACONIANOS

Defectuosa y manca resultaría la reseña de la Escuela Carmelita-baconiana si omitiéramos los escritos de sus teólogos en defensa de las verdades de la fe y de la sana doctrina. Y aunque no se remonta dicha Escuela, según hemos visto, más allá del siglo XVII todavía mencionaremos las obras de teólogos anteriores, que de nuevo se imprimieron en el florecimiento del baconismo, contribuyendo de algún modo a realzarlo.

Lumbrera del Carmelo fué Guido de Perpiñán y de Terrena, Prior General de la Orden Carmelitana, y Obispo, segun Eubel, de Mallorca y Elna. Compuso un libro muy celebrado, que se imprimió por vez primera en París, en 1528, y que el carmelita Juan Seinero cuidó de reimprimirlo en Colonia, en 1621. Su título reza de esta suerte: «Suma del Reverendísimo Padre en Cristo y Señor D. Guido de Perpiñán, Obispo en otro tiempo helvense y de Mallorca, escogido del Orden Carmelitamo. En ella se

enumeran esmeradamente y se refutan cuantas herejías han existido desde el principio del mundo hasta sus días; esto es, hasta el año del Señor 1300 y más. Obra oportunísima para rebatir a los herejes de esta época, deseada por largo tiempo, y editada ahora por primera vez en Alemania.» Observo—dice Guido—este orden en mi libro: pongo las herejías de los judíos, las de los griegos, las referidas por Agustín e Isidoro y por Genadio, y las que encontré en diversas obras. Antes, a guisa de introducción, explica en diez capítulos lo que se entiende por herejía y los medios de reconocerla. Cuenta 85 herejías; primero indica su concepto y razones en que se fundan, y luego las rebate estribando en la Escritura, porque los herejes abominan como la peste a los Santos Padres e Iglesia. Brilla Guido por su método, claridad y sencillez de estilo. Sin embargo, de él hace una borrosa pintura el egregio minorita Alfonso de Castro; le recrimina de inerudito, negligente en la exposición de los errores e ineficaz en su impugnación. ¿Por qué le trata de esa manera tan dura? Lezana promete que descubrirá la causa; pero no sabemos que cumpliera su promesa.

Los carmelitas merecieron bien de la Iglesia, peleando contra jansenistas y galicanos. Cuando Martín de Barcos, el sobrino querido de Saint Cyran, divulgó anónima su perniciosa obra *La grandeur de l'Eglise Romaine*, proscrita en 1647 por Inocencio X, el P. Lezana la impugnó denodadamente en la última Cuestión de sus Consultas Varias Teológicas que trataba del singularísimo Primado del apóstol San Pedro en toda la Iglesia, sobre todos los fieles y también sobre su coapóstol Pablo. Combate brillantemente con la Escritura, tradición, historia y razón al jansenístico autor que pretendía solapadamente minar el primado de Pedro y sus prerrogativas. Mas por desgracia emplea no pocos apócrifos, como las falsas decretales, la carta de San Clemente a Santiago, hermano del Señor, el relato de Simón Mago, que se precipita desde las alturas, etc.

En otra ocasión solemne rompieron también lanzas los hijos del Carmelo por la Santa Sede. La declaración del Clero Galicano de 1682 conmovió hasta los cimientos a algunas Universidades españolas. En la de Valladolid celebraron los carmelitas observantes un acto público para pulverizarla; y a fin de que se propagasen las ideas allí defendidas y contrarrestasen la influencia galicana, publicaron en un volumen en 4.º, de 191 por 145 mm., la «Monomaquia de David o el duelo singular con el gigante filisteo en justificación de la honra del pueblo israelítico de Dios. Contra los impugnadores filisteos fautores de Goliat». Sustentó esas tesis el Padre Vidax, bajo el patrocinio de Feijoó de Villalobos. Aunque extravagan-

tes en la forma y de perverso gusto literario, contienen doctrina buena y acomodada para deshacer las aserciones mentadas. Cierto que la interpretación de los textos escriturarios es a veces inadmisible y que se usan apócrifos, v. gr.: la epístola de San Atanasio al Papa Félix; pero en general tráense argumentos válidos contra los adversarios.

El madrileño Ignacio Ponce Vaca, a quien Gallardo equivocadamente hace carmelita descalzo, sacó a luz en Roma, en 1705, la Controversia Teológica-Dogmática sobre el capítulo del Concilio Tridentino concerniente a la Contrición. Forma un volumen en 4.º de 445 páginas. Ataca con calor a bayanistas y jansenistas; demuestra ser loable el temor simplemente servil; que este temor excluye la voluntad de pecar, y que no es preciso que nazca de la caridad perfecta, aun en grado remiso, para que justifique en el sacramento de la Penitencia. Razona con valentía, mas no siempre es afortunado en la interpretación de los textos escriturarios; el signatum est super nos lumen vultus tui del salmo 4.º lo entiende del rayo de luz divina que se refleja en nuestra alma inteligible, no de una demanda de protección. Por lo que toca a los Padres, adjudica el libro de «Divinis Nominibus» al Areopagita, y el de «Vera et Falsa Poenitentia» a San Agustín. Ponce fué uno de los aprobadores del «Discurso Teológico sobre los teatros y comedias de este siglo», del jesuita Ignacio de Camargo, condenado por la Inquisición Española y fustigado por el Sr. Cotarelo y Mori, en su «Bibliografía de las Controversias sobre la licitud del Teatro en España».

Un teólogo franciscano, el P. Domingo Losada, observa juiciosamente que las ideas galicanas vinieron a encarnar en los jansenistas de los tiempos postreros. Prueba palmaria de ello nos ofrece la Teología llamada Lugdunense, a la que su veneno galicano-jansenista valió ser puesta en el Índice Romano por decreto de 17 de diciembre de 1792. Cierto opúsculo, al que Menéndez Pelayo calificó de excelente, apareció en Madrid, en 1825, contra dicha Teología, que a la sordina se pretendió introducir de texto en algunas de nuestras Universidades. El Sr. Menéndez Pelayo pensó que había salido de la pluma de algún jesuíta; pero el P. Uriarte, S. J., en sus Anónimos y Seudónimos, declara que fué parto de dos autores no jesuítas; el Examen provino de un seminarista de Sigüenza; y las Observaciones que le servían de apéndice, del carmelita descalzo Juan de Castro. En lo de descalzo se engañó Uriarte; Juan Castro y Gutiérrez pertenecía al Carmen calzado. Sus Observaciones se imprimieron anónimas, furtiva e incorrectamente en Baeza, en 1802. Corregidas y aumenta-

das por el autor se publicaron en Madrid, en 1824, y como apéndice del Examen en 1825. Con mucha sagacidad señala 35 errores contenidos en la mencionada Teología; se dirigen contra la autoridad y primacía del Papa y contra el concepto católico de la gracia y de la redención universal, quicios sobre los que giraba el sistema galicano jansenista. Quedaron, pues, patentes los errores de que estaba empedrada la obra, y rasgados los velos de la hipocresía, con que se encubría su autor, el oratoriano Vallart.

En otra ruidosísima contienda, en la de la Inmaculada Concepción de María, pelearon, como esforzados atletas, sosteniendo en sus escritos la buena causa, y allanando, en su medida, el camino a la definición dogmática del dulcísimo privilegio de la Virgen. Marraci, en su Biblioteca Mariana, atribuye al P. Pedro Cornejo el Tratado de la Concepción, Valladolid, 1625, y otro manuscrito «De Immaculata Conceptione». Síguele Roskovany, que apellida al carmelita Corneyo. Pienso, responde Nicolás Antonio, que no se trata de cosa distinta de los Comentarios. Y se nos figura que está en lo cierto el eminente bibliógrafo. El tercer tratado del segundo tomo, de la Teología de Fr. Pedro, versa sobre la Concepción de la Virgen y lo distribuye en dos disputas: 1.ª, del origen y concepción de María; 2.ª, de su santificación. Aboga con mucho nervio por la inmunidad en la Santísima Virgen de la culpa original, e interpreta en su favor a San Bernardo; pero de Santo Tomás ya confiesa que es adverso a la sentencia piadosa. A María concede el uso de la razón desde el primer momento de su preservación del pecado. A Cornejo de Pedrosa se le suele invocar, no sin razón, como uno de los más señalados campeones del privilegio mariano.

En la ciudad del Betis salió, en 1615, un Tratado de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora. Brotó de la pluma del carmelita sevillano Alonso Sobrino, e iba dedicado a D. Pedro de Castro y Quiñones, Arzobispo de Sevilla, a quien denominaba Príncipe de la Paz y celador en la Iglesia de la honra de Dios, como otro Elías. Serrano y Ortega describe el libro en las Glorias de Sevilla, que es un volumen en cuarto, de 203 × 148 mm. y 6-50 folios. Comprende la carta dedicatoria, el prólogo y diez capítulos. Sobrino se presenta con el caduceo de paz en la mano; propondrá su opinión favorable a la Inmaculada Concepción; mas reconociendo la probabilidad de la contraria. Es un tratado bellísimo, muy claro y ordenado, de puro y acendrado lenguaje castellano; pero paga su tributo a las preocupaciones de su tiempo; acepta sin sospecha las pa-

labras de San Andrés, referidas por el babilonio Abdías, y la liturgia de Santiago, como pregoneras de la Concepción sin mancha de la Virgen; en el Ave del Angel a María descubre leyendo al revés Eva, lo que significa que Nuestra Señora tuvo desde el primer instante de su ser natural la gracia santificante y que jamás la perdió. Todo esto, sin embargo, no enturbia su transparente raciocinio, su sensatez, amor a la verdad y deferencia con los de parecer contrario.

Lezana se estrenó como escritor teólogo con el «Libro Apologético por la Inmaculada Concepción de la Virgen María Madre de Dios». Defiéndese no sólo que careció de pecado original, pero que ni aun pecó en Adán, ni contrajo débito próximo. Forma un tomo en 4.°, de 208 mn. y 167 hojas dobles. Promete el insigne autor ser manso y no irritarse con los adversarios; emplea los argumentos acostumbrados en esta materia; comienza por las figuras del Viejo Testamento présagas de esta prerrogativa mariana, y prosigue con los testimonios escriturarios, patrísticos, conciliares, con las revelaciones particulares y milagros en favor de la concepción sin mancilla de la Virgen. Reputa por suyos a los Santos Tomás y Buenaventura y aduce un montón de testimonios espúreos sacados de los contrahechos cronicones. Como, en su sentir, se eligió a María por Madre de Cristo antes del pacto que hizo Dios con Adán para que representase a todos sus descendientes, no fué decoroso incluírla en él; de aquí que careciera de débito próximo. Atestiguan los Salmanticenses que a Lezana se ha de considerar como el primer mantenedor de esta sentencia; mas el franciscano Macedo los impugna alegando otros autores que la sostuvieron antes que el analista carmelitano.

Dióse en Nápoles a la publicidad un libro en 4.° de 211 × 148 mm., en que se leía este título: «Tratados de la Purísima Concepción de la Virgen Nuestra Señora sobre el Evangelio. Libro de la Generación de Jesucristo. Sacados de los sermones que predicó en la Corte de Madrid D. Fray Diego López de Andrada de la Orden de San Agustín, Arzobispo que fué de Otrento Y compuestos por el Maestro Fr. Gerónimo de Andrada, su hermano, de la Orden de Nuestra Señora del Carmen.» Abarca siete tratados divididos en capítulos, y en ellos intenta demostrar una cosa bien ardua, por no decir imposible, que el libro de la generación de Cristo es un testimonio irrefragable de la inmunidad de todo pecado en la Virgen Santísima. Derrocha sutileza para probarlo y alega cantidad de textos patrísticos aunque no todos legítimos, por ejemplo, el sermón de San Cipriano sobre la Natividad de Cristo. Admite en María el débito próximo, y a su parecer,

tanto se exceden los maculistas como los negadores del dicho débito. Sorpréndele que al gran Doctor de Aquino no le hiciera mella la razón de la redención preservativa, siendo una redención tan eficaz y noble como la reparativa. El estilo del P. Andrada es, más que didáctico y escolástico, expositivo-oratorio, que delata a vocés las fuentes de donde sacó sus tratados.

Al siglo XIV pertenece el carmelita barcelonés Francisco Martín, ornamento de su Orden y luz de su época. El celebérrimo Alva y Astorga le hizo revivir en la centuria XVII, editando en sus Monumentos Antiguos de la Inmaculada Concepción, Lovaina, 1664, páginas 1-215, el Compendio de la Inmaculada Concepción, dividido en siete Tratados, que yacía sepultado en los anaqueles de la Biblioteca del Colegio Romano. Francisco Bonae Spei, carmelita belga sobradamente conocido, no se desdeñó de copiar en su Magni prophetae Eliae visio de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione, Antuerpiae, 1665, muchos de los argumentos de razón y autoridad del tratado V de la obra de Martín «Si se ha de festejar tal Concepción» (de la Virgen). Agrada el P. Martín por la persuasión, sinceridad y sencillez con que se expresa, y es notable la copia de pruebas que presenta; pero su interpretación escrituraria y crítica patrística aparecen como en mantillas.

Basta con lo expuesto para entender la verdad de aquellas palabras que se leen en las Glorias del Carmelo del jesuita José Andrés: «Inmunidad de María de la culpa original afirmada religiosamente y defendida valerosamente por los elianos.» Entre sus no escasas glorias es una de las más puras.

IV

CONCLUSIÓN

A pesar de tantas glorias, la Escuela Baconiana tuvo poquísimo eco fuera de los muros de la Observancia; no sabemos que ningún teólogo extraño se alistase en ella. Ni aun los carmelitas descalzos se les unieron. Se ha escrito que éstos, guiados por el P. Antonio de la Madre de Dios, rasgaron la túnica inconsútil del baconismo pasándose a los reales de los tomistas; tal vez lo infieran de lo que se lee en el Curso Salmanticense que no obstante de tener en su familia sapientísimos Doctores y 25 expositores del Maestro de las Sentencias, escogían ellos por su

norte y faro a Santo Tomás. La verdad es que cuando los carmelitas reformados alcanzaron su perfecta organización y desenvolvimiento, compusieron el famoso Curso Salmanticense que les valió del dominico Casalas esta crítica: Ardentius thomistica piissima Religio Carmelitarum Excalceatorum quam ipsi thomistae: más tomistas que los propios tomistas. Después se resolvió en los Capítulos Generales, que los descalzos siguiese a Santo Tomás interpretados por los Salmanticenses, y se compusieron compendios de éstos que sirvieron de texto en las aulas. Fr. Pablo de la Concepción, editó dos veces en Madrid sus «Tratados Teológicos según Santo Tomás» y el Curso Salmanticense, 1722-1724 (cuatro tomos en folio) y 1726-1729 (cinco) y el P. Fr. José de la Madre de Dios, hizo en tres tomos en 4.° de su Curso Trienal, salidos en Pamplona en 1772, un compendio de los Tratados de Fr. Pablo.

Al declinar la estrella de la Escolástica en nuestra patria, decayó grandemente el Baconismo, y no logró reanimarlo ni infundirle savia de vida el General de la Orden, Fr. José Alberto José Jiménez, disponiendo en 1770 que se adoptaran de texto, cuando saliesen a luz, las obras teológicas y morales de Enrique de San Ignacio, tildado de jansenista no sólo en Patouillet sino también en el Dictionnaire des Jansenistes de Migne, y el Enchiridion Theologicum de Fr. Pedro Andrés Gauggi, laudablemente copilado de la sana doctrina de los Padres y de los teólogos así del Carmen como de otras Religiones. Con la desaparición de los carmelitas observantes de España, se hundió por completo en la sima del olvido. Prestó, según hemos probado, excelentes servicios a la causa de la Iglesia y a la de la enseñanza de la Teología, pero en lo que concierne a su fisonomía propia, tenía el defecto de ser oscuro, implicado y algo incoherente, y de no traer ideas luminosas que esclarecieran algún punto escabroso de la ciencia teológica. Así que aun varios de sus afiliados se esforzaron, limando sus asperezas, en acomodarlo al patrón de las enseñanzas del Angélico.

Hemos trazado con toscas pinceladas el cuadro del Baconismo teológico en España; y de él, como es uso en trabajos encaminados al Congreso, vamos a sacar una conclusión, que sometemos al juicio ilustrado de los congresistas. No es, ni mucho menos, el Baconismo una Escuela principal en la Teología Española; reclama tan sólo un puesto secundario; pues si siendo una Escuela secundaria ¡y tan secundaria! despide de sí raudales de luz deslumbradora, ¿qué no sucederá con las principales? Si ahora se me pregunta ¿y en qué libro se podrán ver esas glorias esplen-

dorosas de la Teología española?, con los ojos en tierra y rubor en la mejilla tendré que contestar que en ninguno; digo mal: para descubrir un destello, un destello no más, hemos de acudir a un extranjero, al Nomenclator del P. Hurter. ¿No es eso un desdoro, una afrenta, un baldón de los españoles?

Pídase al Estado, a las Academias, a los Prelados que en los Certámenes científicos o literarios que abran, señalen algún tema histórico-teológico, a fin de que las monografías que se compongan puedan servir de piedras sillares para levantar el suntuoso y espléndido alcázar de la Historia de la Teología Española.

A. Pérez Goyena.

Una versión inédita del Libro de Job.

En un docto artículo que el benedictino P. Plaine escribió sobre las versiones españolas de la Biblia en el Diccionario bíblico de Vigouroux, consignaba (1) que en posesión de D. Marcelino Menéndez y Pelayo existía por entonces (1897) una traducción inédita del Libro de Job, elaborada directamente del texto hebreo por el Dr. D. Francisco Javier Caminero.

Acudí, guiado por esta indicación, a la «Biblioteca de Menéndez y Pelayo» en Santander, y me encontré allí, satisfechas mis esperanzas, con una traducción de relevante mérito, anotada, y precedida de una extensa y magistal introducción crítica al Libro de Job—todo ello preparado para darlo a la imprenta—, y con una advertencia preliminar, por añadidura, donde se trazaba una magnífica semblanza literaria del traductor nada menos que por la pluma insuperable de D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Esa inédita versión es la que ahora me propongo dar sucintamente a conocer.

Recomendación de ella es desde luego la persona de su autor, el escriturario más insigne que tuvo España en el pasado siglo. Los elogios que del modesto y ejemplar sacerdote palentino D. Francisco Javier Caminero, muerto electo Obispo de León, en 1885, tejieron sus contemporáneos, pudieran a primera vista parecer hiperbólicos, si para comprobarlos no contáramos con un testimonio mayor de toda excepción: las numerosas y sabias publicaciones de aquel varón esclarecido.

Cuando en 1881 fué incorporado en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, escribía así *La Ciencia Cristiana*: «Un sacerdote doctísimo, erudito, de entendimiento prepotente, profundamente versado en Teología, Filosofía y Sagradas Letras, de gran competencia en los estudios físicos y químicos, autor de un *Manuale Isagogicum in Sacra Biblia*, libro suficiente él solo para formar la reputación de un hombre, polemista y publicista católico de talla nada común, pero más modesto y humilde aún que sabio, el Sr. D. F. Caminero, empleado de la Biblioteca Nacional,

(1) Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*. Tom. II, París 1899, col. 1964.

leyó su discurso de entrada en aquella Academia (1)». El, por su parte, encabezaba aquel discurso con estas frases de cristiana modestia: «Humilde sacerdote, oscuro polemista católico, conocido apenas de reducidísimo número de lectores, sin asomos de ingenio ni de ciencia, ¿cómo soñar siquiera en que tan docta corporación había de llamarme a su seno, buscándome en el oscuro rincón de la Biblioteca Nacional, donde paso mis días apacentando mi afición a los libros y al trabajo, única recomendable cualidad que acaso podáis reconocerme sin exceso de benevolencia?».

Con grandes encomios le menciona repetidas veces Menéndez y Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles*, como cuando recuerda «el riquísimo *Manuale Isagogicum* del Sr. Caminero, docta y hábil condensación de los más recientes estudios bíblicos... obra mucho más apreciada fuera de España que entre nosotros, e inmensamente superior a la *Hermeneutica* de Janssens» (2); y cuando añade que: «Los estudios exegéticos y escriturarios no tienen entre nosotros más que un cultivador, que yo sepa: el Sr. D. Francisco Javier Caminero, gloria altísima del clero español. Ya queda mencionado su *Manuale Isagogicum;* ahora debe agregarse su importantísimo estudio sobre el libro de Daniel, y el prólogo a la traducción del libro de Job, hecha directamente de la verdad hebraica. En uno y otro, el Sr. Caminero rompe lanzas con Renán, considerándole como el vulgarizador más extendido de las conclusiones de la escuela de Tubinga. Pero la obra más sabia, profunda y transcendental del Sr. Caminero, es sin duda su hermoso libro de *La Divinidad de Jesucristo ante las escuelas racionalistas* (1878), uno de los pocos frutos de la cultura española, que podemos presentar sin vergüenza a los extraños. Hoy es, y quizá España ignora todavía que de su seno ha salido, la mejor impugnación del libro de Albert Réville sobre la Divinidad de Jesús, y de sus opiniones contra la autenticidad del cuarto Evangelio» (3).

Pero muy más detenida y entusiásticamente enaltece a Caminero el mismo Menéndez Pelayo en la inédita semblanza arriba mencionada, de la que entresaco los siguientes párrafos: «El género de estudios en que aquel sabio varón ejercitó la mayor parte de su vida, no era de los que

---

(1) Vol. XVII (1881), pág. 69.

(2) *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo III, Madrid, 1881, página 757.

(3) Ibid., pág. 829.

más fácilmente suelen llegar al conocimiento y estimación del vulgo, pero los doctos supieron darle todo su precio y reconocer que nadie en España ha comprendido tan exactamente como el Dr. Caminero el verdadero carácter que conviene a la apologética contemporánea...

Dióse, pues, con especial ahinco a la adquisición de todos aquellos instrumentos de trabajo que hoy requiere el estado de las controversias religiosas, y concentró, principalmente, sus tareas en los dos campos de la filosofía y de la exégesis bíblica. En uno y otro concepto produjo obras verdaderamente memorables, pero todavía osaremos afirmar que era más escriturario y exégeta que filósofo. Es cierto que sus admirables cualidades de polemista no han sido sobrepujadas por ningún otro de nuestros escritores, y a ellas deben su mayor precio los excelentes libros que nos ha dejado sobre el Krausismo, el Materialismo y la Moral Utilitaria, que pudieran formar, juntos, un cuerpo de crítica filosófica, con el cual nada hallaríamos comparable en nuestra filosofía moderna después de los trabajos de Balmes...

...cuando en nuestros Seminarios corrían como texto, para las clases de Escritura, libros atrasados en más de treinta años, y que, si podían dar satisfactoria respuesta a las superficiales objeciones de la filosofía francesa del siglo pasado, eran de todo punto impotentes para resistir la nueva y más formidable invasión, emprendía el Dr. Caminero y felizmente llevaba a término en 1867 la composición de un *Manuale Isagogicum*, que condensaba, con singular precisión y método, las más adelantadas enseñanzas de la exégesis bíblica en las escuelas católicas de Alemania, de Francia y de Italia...

En esta forma (en revistas) publicó su magnífico *Estudio sobre el Evangelio de San Juan*, otro *sobre la composición de los Evangelios sinópticos*, y, finalmente, dos libros magistrales que, a no estar escritos en lengua tan poco leída, al presente, como la nuestra, correrían en manos de todos los católicos de Europa, con no menor estimación que los de Moehler, Ghiringhello y monseñor Freppel. Estos libros son las *Conferencias sobre el Nuevo Testamento;* y *La Divinidad de Jesucristo en presencia de las escuelas racionalistas*, obra, esta última, destinada a rebatir las conclusiones del moderno arrianismo, unitarismo o *protestantismo liberal*, formuladas en un libro ruidoso de Alberto Réville.

A empresas todavía más arduas dedicó el Dr. Caminero los últimos años de su vida, en medio de las tenaces dolencias que del exceso de trabajo suelen nacer... [a la de] traducir directamente de la verdad hebrai-

ca el texto del Antiguo Testamento, ilustrándole con notas, comentarios y disertaciones de gran sabiduría, a tenor de los adelantos científicos modernos. Dejó traducida de esta suerte, aunque no dispuesta todavía para pasar a la imprenta, la mayor parte del *Pentateuco*, y dejó también, puestos en limpio... el *Estudio sobre el libro de Job* y el *Estudio sobre el de Daniel...*

La más absoluta sinceridad crítica, unida a la fe más ardiente, respira en cada página de estos trabajos, como respiraba en todas las palabras y acciones de su autor, que era un sacerdote ejemplar y un sabio de buena fe. Ni él necesitaba ahuecar la voz, para que una y otra cosa fuesen bien manifiestas, ni a un mérito tan sólido y tan positivo, y de una especie tan exquisita y tan rara, convendrían aquellos vanos encomios que la vulgaridad y la impostura han profanado, haciéndoles recaer sobre tantas frentes indignas... Fué (sin ofensa de nadie) el hombre de más varia y *moderna* cultura de que en su tiempo pudo gloriarse el clero español. Como controversista filosófico apenas tuvo rivales; como hebraizante fué uno de los tres o cuatro que en lo que va de siglo—*corría el año 1892*—han dado alguna muestra de que España no ha perdido todo derecho a ser llamada la patria de Alfonso de Zamora y de Arias Montano. Como exégeta es, quizá, el único español del siglo XIX de quien debe hacerse memoria.»

Y esto baste, tocante a la persona del autor. Viniendo ahora a su versión del *Libro de Job*, la mejor manera de juzgar de ella es la comparación con las otras versiones castellanas.

Como emanada directamente de la verdad hebraica, aventaja en esto a las de Scio y Torres Amat, trasladadas de la Vulgata latina; aparte de que en este libro, la de Torres Amat es diluída, parafrástica y alejada en demasía del sabor oriental del texto primigenio, e inferior en tal concepto a la misma de Scio, más concisa, y de gusto más semítico, aun a través de una doble versión.

De las hechas directamente del hebreo, tenemos la de los antiguos judíos españoles o ferrariense, árida y rígida, henchida de exóticos idiotismos y anárquicas locuciones, y a veces por completo enigmática.

Más suelta e inteligible, pero anticuada asimismo en fondo y forma, es la llamada *Biblia de la Casa de Alba*, puesta en romance por Rabí Mosé Arragel de Guadalfajara (1422-1433) y editada recientemente con regia esplendidez por el duque de Berwick y de Alba.

Todavía más utilizable, por la fluidez y tesoro de lenguaje, sería la de Casiodoro de Reina, ligeramente retocada por Cipriano de Valera; pero ni

sus autores pasaban de modestos hebraizantes, inhábiles para legarnos una traducción genuina de un libro como el de Job, ni el estado de los conocimientos de entonces consentiría que no hubiese hoy que modificarla en pasajes numerosos. La que propaga la Sociedad Bíblica, con el nombre de Valera, está en tal forma retocada, que ni desde el punto de vista científico, ni para el uso práctico puede recomendarse.

Réstanos otra versión por recordar, a la que va ligado el nombre inmortal de Fray Luis de León. Ciertamente que como hebraizante, como exégeta, como estilista, ¿quién como él pudo transmitirnos una traducción incomparable? Y con todo, la que del libro de Job nos dejó, cede en gran manera a la que elaboró sobre el Cantar de los Cantares. Porque a desemejanza de ésta, posee aquélla cierto carácter híbrido, hecha, como está, sobre el hebreo en máxima parte, y en parte también sobre el latín, según que múltiples ejemplos y el testimonio del mismo autor lo patentizan. Extensa y convincentemente lo demuestra el Sr. Caminero en su Introducción; y así ahora me basta con consignar el hecho. Tampoco pasan en vano los siglos, ni sobre los estudios hebraicos, enriquecidos modernamente con las investigaciones de la filología comparada, ni sobre la lengua viviente del vulgo que hoy extraña vocablos y giros de una versión atenida estrictamente a la letra del hebreo.

Y estas son las traslaciones que se han impreso del libro de Job en lengua castellana. Un contemporáneo de Caminero, el conocido hebraísta D. Antonio García Blanco, emprendió también otra traducción directa del original, que hoy se guarda manuscrita en la misma Biblioteca de Menéndez y Pelayo; sólo alcanza hasta el capítulo 10. Pero eso que queda da muy suficientes indicios para apreciar lo que hubiera sido la obra terminada: un trabajo útil en puntos aislados para los eruditos, e inepto para ser saboreado y popularizarse entre el vulgo.

La versión del Dr. Caminero representa grande esfuerzo propio, atendidos los escasos subsidios con que para llevarla a feliz término contaba su autor. De las modernas traducciones sólo dos tenía a la vista, francesas, la de Le Hir y la de su discípulo Renán, que gozaban a la sazón de celebridad; elegantes ambas, aunque atildadas a veces en demasía al gusto académico de los franceses, con detrimento del vigor y colorido oriental. Utilizó también una traducción rabínica manuscrita de hacia el siglo XV, que le valió para afianzarse en puntos difíciles en su propia versión, en la cual procedía con entera independencia y con gran miramiento y estudio, sobrepujando, por eso, en fidelidad a Le Hir y mucho más a Renán.

No se encuentran en ella las trasposiciones y pequeñas, pero innumerables, mudanzas que afean la versión alemana de Hontheim, egregia por otros conceptos (1); ni las dislocaciones y mutilaciones que desfiguran la ceñida y enérgica del racionalista Duhm (2); ni adolece tampoco de esa manía de cambiar y corregir, por conjeturas, el texto en cuanto se interpone grave dificultad; de lo cual suministra no escasos ejemplos la reciente versión inglesa de Driver y Gray en *The International Critical Commentary* (3).

Caminero, según que él mismo lo asevera, no propone traslación alguna que sea del todo nueva entre los doctos; antes, rarísima será, si alguna se halla, que no esté patrocinada por uno o varios filólogos de nota. Cosa, por lo demás, fácil de confrontar con sólo revolver dos comentarios: el latino de Knabenbauer (4) y el alemán de Dillmann (5), que recogen y discuten las principales opiniones emitidas por los precedentes intérpretes y hebraizantes.

A la versión acompañan múltiples notas, casi siempre filológicas, en que aduce o corrige el intérprete otras traducciones, sobre todo la de Renán. De otras dotes, que como la soltura, concisión, claridad y sobria elegancia saltan a la vista, no hay para qué detenerme a especificarlas. En vigor y vida, en fluidez, y, más que todo, en la conexión y enlace del pensamiento realzado por el hábil empleo de las partículas, del hipérbaton y de la selección de frases, todavía puede en varios puntos mejorarse. Pero ni esto lo alcanzará alguno sin perseverante labor, ni dejará nadie de admirar el caudal de trabajo propio y aspecto nuevo que presenta esta interpretación, la mejor, entretanto, que poseemos en nuestra lengua para saborear menos inperfectamente los primores del sagrado poema de Job.

Resta ilustrar con algunos ejemplos típicos lo expuesto, entresacados, para mayor unidad, de un mismo capítulo, el capítulo sexto de Job, omitiendo por innecesarios los deducidos de las traducciones de Scio y Amat.

La Ferrariense dice:

(1) Hontheim, *Das Buch Job*. Friburgo, 1901.

(2) Duhm, *Das Buch Hiob*. Tubinga, 1907.

(3) Driver and Gray, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Job*. Edimburgo 1921.

(4) Knabenbauer, *Commentarius in Librum Iob*. París, 1886.

(5) Dillmann, *Hiob* (en *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*). Leipzig, 1891.

«Y respondiò Yiob, y dixo. Oxala pesando fuesse pesada mi saña; y mi quebranto en balanças alçassen auna... ¿Si gime zebro sobre hermollo? ¿si brama buey sobre su pesebre? ¿Si se come enxabido sin sal? ¿si ay sabor en clara de huevo? No quiso por tocar mi alma; ellos como dolores de mi carne. ¡Quien diesse viniesse mi de manda! ¡y mi esperança diesse el Dio! ¡Y envoluntasse el Dio y majasseme! ¡soltasse su mano y despedaçasseme! Y seria mas mi conhorte, y assóme con dolor, no apiadò; porque no negué dichos de sancto» (vv. 1. 2. 5-10) (1).

La Biblia de la Casa de Alba traslada así:

«Respondio Iob e dixo:

Sy pesada fuese la mi yra e saña e el mi quebranto a pesar en balanças todo iunto lo pusiesen, syn dubda que más que arena del mar pesaria, por lo qual las mis palabras de dolor son llenas.

(Jer.°—Sy pesados fuesen los mis pecados por los cuales yo meresci yra.)

Que las saetas del poderoso Dios comigo son, e la su poçoña dellas beue el mi spiritu, e las turbaçiones del Señor me ordenan.

Nunca rugue el zebro yerua fallando, nin muylla el buey sobrel çebo que tiene en su pesebre.

¿Sy es de comer manjar syn sal, o sy ay sabor en clara de hueuo? (*o si podrá alguno gastar lo que trae muerte)*

Que non quiere tañer la mi anima, ellos son angustia e dolor del mi manjar.

¿Quien diese que viniese la mi petiçion, e la mi esperança me cumpliese el Señor?

E ya quisiese el Señor que me acabase de matar, e soltase la su mano e taiaseme. Lo qual yo por consolaçion aueria que yo me affliguo con dolor, e non ha piadat, que non contradixe los sermones de santissimo Dios.» (2).

Casiodoro de Reina traduce: (3).

---

(1) *Biblia en lengua española, traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados...* Amsterdam 5421 (1661), página 1072.

(2) *Biblia (Antiguo Testamento), traducida del hebreo al castellano, por Rabí Mosé Arragel de Guadalfajara (1422-1433 ?), y publicada por el Duque de Berwick y de Alba.* Tomo II, Madrid] Imprenta Artística-MCMXXII, pág. 692.

(3) *La Biblia, qve es, los sacros libros del vieio y nuevo Testamento. Trasladada en español.* M. D. LXIX. [Ad loc.]

«5 ¿No gemirá el asno montés junto a la yerba? ¿Y bramará el buey junto a su pasto?

6 ¿Por ventura comerseha lo dessabrido sin sal? o ¿aurá gusto en la clara del huevo?

(1) 8 Quien me diesse [h] que viniesse mi peticion, y que Dios me diesse lo que esperó.

(2) 10 [e] Y (en esto) creceria mi consolacion, si me assase con dolor sin haber misericordia: no que haya contradicho las palabras [f] del Santo...»

Valera (3) introduce las siguientes modificaciones en la precedente versión de Casiodoro:

(4) «5 ¿Si gime el asno montés junto a la yerva? ¿si brama el buen junto a su [b] pasto?» Como se ve, corrigió con acierto a Reina, que proponía opuesto, y por lo tanto, falso sentido.

En el v. 6 omite la frase: *por ventura;* en el v. 8, suprimiendo el acento, que sin duda era errata de impresión, escribe: *espero;* y en el v. 10 sustituye el paréntesis por la letra cursiva al principio del v.: Y *en esto*, y además a la voz *dolor* añade esta nota marginal: *S. Dios.*

La edición de la Sociedad Bíblica de 1908, aparte de retoques en los demás versos, cambia por completo el v. 10 en esta forma: «Y sería aún mi consuelo, si me asaltase con dolor sin dar más tregua, que yo no he escondido las palabras del Santo». Esta traducción, sobre ser más filológicamente infundada, desvía el sentido de uno de los versículos más importantes para formar recto criterio sobre el ánimo de Job (5).

Fray Luis de León vierte así el v. 15, conforme al latín la primera mitad, y la segunda según el hebreo: *Mis hermanos me pasaron como arroyo, como avenida de arroyo me pasaron.* Asimismo en el v. 16: *Que temen la helada, y en ellos cae y se esconde la nieve*, en la primera mitad sigue a la Vulgata y en la segunda funde en una dos versiones, pues el latín dice

---

(1) [h] Heb. *mi esperança*. [N. B.] Estas notas de Casiodoro de Reina y de Valera están impresas al margen, no al pie de la página.

(2) [e] Heb. [*Y sera aun mi &.*]

f O, sanctas. q. d. peccado contra la ley de Dios.

(3) *La Biblia. Que es, los sacros libros del vieio y nvevo Testamento. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas traslaciones* por Cypriano de Valera. En Amsterdam. MDCII. Ad loc.

(4) [b] *A estas preguntas la respuesta es*: *No*.

5) Cfr. Knabenbauer, & ad loc.

cae, y el hebreo *se esconde;* y Fr. Luis, juntando las dos pone *cae y se esconde*. Y no es que en esos casos desconociera la fuerza del original, toda vez que en el comentario escribe (1): lo que decimos *me pasaron*, podemos también según su propiedad decir, *me faltaron y mintieron*», que es la traducción del hebreo. «Y dice *temer*, por *ennegrecer y enturbiarse*, según la propiedad de su lengua». Efectivamente, la dicción hebrea significa ennegrecer o enturbiarse.

A continuación doy fielmente trascritos los doce primeros versículos de la traducción de García Blanco según el autógrafo del autor, economizando comentarios, que mejor se los harán los lectores.

«*Enajenóse* luego Hiyob y dijo: Ojalá se pesara bien mi *chasco*, y fuese en balanzas que a una levantaran. Que ya más que arena de los mares pesaría; y por eso mis palabras languidecen: que saetas del Omnipotente (superlativo) contra mí, cuya *quemazón sacia o azota* mi espíritu, *abatimientos* terribles me *coronan*. ¿Si roznará el *fiero* onagro sobre el prado? ¿Si mugirá el *toro* sobre el *ballico?* ¿Si se comerá insulso por falta de sal? ¿Si habrá gusto o manjar con caldo de *berdolaga?* Resístese a tocar mi alma estas cosas que son como achaques de mi comida. Quién diera conviniese mi petición *(sola)* y mi esperanza concediera Dios! y quisiera Dios, y me confundiera; *desatara* su mano y me abatiera! Pero habrá aún consuelo mío y saltaré de contento; no faltará que no reniego de sus santas palabras. ¡Qué esfuerzo mío por esperar y que extremo mío por entretener mi alma! ¿Si *cuajo* de piedra será mi cuajo? ¿Si mi carne será de bronce?»

Caminero en cambio, con más discreción y fidelidad traslada así estos mismos versículos:

Y Job respondió, diciendo:
¡Ojalá se pesase a lo justo mi queja,
y mi mal subiese en balanza juntamente!
En breve pesaría más que la arena del mar;
por eso mis lamentos fueron temerarios.
Que en mí se clavaron las saetas del Todopoderoso,
su veneno consume mi espíritu,
los terrores de Dios combaten contra mí.
¿Rebuzna el asno montés junto a la yerba?
¿muge el buey junto a su pienso?
¿Cómo se ha de comer sin sal lo insípido?
¿qué gusto hay en el caldo de verdolagas?

---

(1) *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo XXXVII (*Obras del Maestro Fray Luis de León*). Madrid 1872, pág. 326.

Mi alma rehusa tocarlo,
ello es el asco de mi comida.
¡Quién me diera se cumpliese mi petición;
que Dios otorgue la esperanza mía!
Que quisiera Dios aplastarme de una vez,
extendiera su mano y me partiera.
Y aun sería un consuelo para mí,
gozara entre el dolor que no se aplaca,
por no haber traspasado los mandamientos del Santo.
¿Cuál es mi fortaleza para esperar?
¿cuál mi fin para prolongar mi paciencia?
¿Es mi fortaleza la de las piedras?
¿es mi carne de bronce?

¿Quién no saborea las bellezas de la poesía bíblica en los siguientes fragmentos de la traducción de Caminero?

1.—*Lamentos de Job.*

¿Por qué desde el vientre no expiré,
no perecí al salir de las entrañas?
¿Por qué me mecieron rodillas,
y pechos por qué mamé?
Pues ahora muerto descansara,
y en mi sueño reposaría;
Con los reyes y grandes de la tierra,
que se construyen mausoleos;
O con los próceres que rebosan de oro,
que llenan sus casas de plata;
O como aborto clandestino no subsistiera,
como los niños que no vieron la luz.
Allí (1) los perversos dejan sus fechorías,
allí descansan los de cansadas fuerzas.
Allí los cautivos viven todos tranquilos,
y no oyen la voz del capataz.
Allí están el pequeño y el grande,
y el esclavo, libre de su señor.
¿Para qué dar al miserable luz,
y vida a corazones llenos de amargura?
Que esperan la muerte y no llega,
que la buscan más que a los tesoros;
Que se gozan hasta el júbilo;
se regocijan al encontrar el sepulcro? (III, 11-22).

(1) En la región de los muertos.

2.—*Elogio de la sabiduría.*

Mas la sabiduría, ¿dónde encontrarla?;
¿cuál es el lugar de la prudencia?
No conoce el hombre su valor,
ni se halla en la tierra de los vivos.
El océano dijo: «No está en mí»,
y dijo el mar: «Ella no está conmigo».
No se dará oro fino a cambio de ella,
ni plata se pesará por precio suyo.
No se pondrá en balanza con oro de Ofir,
con ónique precioso ni zafiro...
Ocultóse a los ojos de todo viviente,
y a las aves del cielo fué velada.
La perdición y la muerte dijeron:
«A nuestros oídos ha llegado su fama».
Dios es el que conoce sus caminos,
y El sabe su morada...
Y dijo al hombre: «El temor de Dios, esa es la sabiduría;
apartarse del mal, esa la inteligencia» (Del cap. XXVIII).

3.—*Job en la prosperidad.*

¡Quién me diera volver a los tiempos pasados,
a los días en que Dios me protegía!...
Cuando el Omnipotente era conmigo,
y mi familia alrededor de mí;
Cuando mis pies lavaba con manteca,
y la piedra fluía en mi casa piélagos de aceite;
Cuando salía a las puertas de la ciudad,
y en el foro erigían mi silla.
Los jóvenes al verme se ocultaban,
los viejos se levantaban, y quedaban de pie.
Los nobles contenían la palabra,
y ponían la mano en la boca.
La voz de los caudillos se callaba,
y su lengua se pegaba al paladar.
El oído que me escuchaba me apellidaba feliz,
y el ojo que me veía era en favor mío...
Decía yo: «En mi nido moriré,
prolongaré mis días cual la arena.
Mi raíz, extendida hasta las aguas,
y en mis ramas pernoctará el rocío.
Mi gloria se renovará conmigo,
y se fortalecerá mi arco en mis manos» (Del cap. XXIX).

4.—*Teofanía.*

Entonces Jehová respondió a Job de en medio de la nube tempestuosa, diciendo:

¿Quién es este que empaña mi consejo,
con discursos sin prudencia?
Ciñe tu cintura (1) como varón,
yo te preguntaré, y enséñame.
¿Dónde estabas al fundar yo la tierra?
Indícalo, si tienes inteligencia.
¿Quién determinó sus dimensiones? ¡tú lo sabes!
¿quién extendió sobre ella cordel?
¿Sobre qué descansan sus cimientos,
o quien asentó su piedra angular;
Entre las aclamaciones de los astros matutinos,
y el regocijo de todos los hijos de Dios?
¿Quién cerró con diques el mar,
cuando impetuoso salía de madre?
Al ponerle yo las nubes por vestido,
y al nublado por pañales suyos;
Cuando le imponía yo mi ley,
y le ponía puertas y cerrojos;
Y díjele: «Hasta aquí vendrás, no pasarás,
y ahí se romperá la soberbia de tus olas»...
¿Bajaste tú hasta las fuentes del mar,
o visitaste las profundidades del abismo?
¿Se abrieron ante tí las puertas de la muerte,
o las puertas del negro abismo viste?
¿Has contemplado la amplitud de la tierra?
muestra todo esto, si lo sabes.
¿Dónde está el camino de las moradas de la luz?
y las tinieblas ¿cuál es su lugar?
¡Tú, sin duda, las conduces a su término,
y distingues las sendas de su casa!
¡Lo conoces, pues ya habías nacido,
y es muy grande el número de tus días!
¿Entraste en los tesoros de la nieve?
¿viste los almacenes de granizo;
Que reservé para el tiempo de la angustia,
para el día de guerra y de batalla?...
¿Quién repartió conductos a las aguas,
y abrió camino al rayo de los truenos?
Para hacer llover sobre tierra desierta,
sobre desiertos en que no hay hombre alguno;

(1) Prepárate.

Para empapar las áridas llanuras,
y hacer brotar la verde yerba.
¿Tiene padre la lluvia?
¿quién engendró las gotas de rocío?
¿De qué seno ha salido el hielo?
y la escarcha del cielo ¿quién la engendró?
Desparecen las aguas, hechas como piedras,
y se congela la superficie del mar.
¿Atas tú acaso los lazos de las pléyades (1),
o desatas las ligaduras del orión?...
¿Alzarás tu voz hasta las nubes,
y aguas abundantes te cubrirán?
¿Enviarás los relámpagos, e irán,
y te dirán: Aquí nos tienes?»

Creo que estos trozos son más que suficientes para apreciar el mérito de la nueva versión. La cual estuvo ya preparada para la imprenta y laudatoriamente censurada por la autoridad eclesiástica en 1876; destinada de nuevo para ver la luz pública en 1892 y enriquecida entonces con la advertencia preliminar del polígrafo montañés; pero por causas que ignoramos, en ninguna de las dos ocasiones realizó su intento. ¿Será ahora la vencida, a la tercera vez? Esperamos que sí, y que pronto podremos disfrutar de una elegante impresión de tan digno trabajo.

SANDALIO DIEGO.

---

(1) ¿Mantienes tú juntas las estrellas pléyades, y separadas las del orión?

Significación de la forma del sacramento de la Penitencia.

CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS

El presente trabajo pretende ser una sencilla contribución al estudio del simbolismo sacramental, principio fecundo en aplicaciones en la teología sacramentaria, y quizás el más importante en el terreno propiamente teológico. Es principio cierto que los sacramentos son signos prácticos y no simplemente *ad placitum*, sino simbólicos; es decir, que al instituir Cristo los sacramentos, eligió ciertos ritos que tuviesen alguna relación de símbolo de la gracia, a cuya causalidad los elevaba, y precisamente según el aspecto con que este don divino era conferido en cada uno de ellos. Por esto, siguiendo las huellas de los santos Padres, debe el teólogo, al investigar la naturaleza y eficacia de cada sacramento, estudiar cuidadosamente el simbolismo del signo sacramental, y aplicarlo luego a la eficacia y acción en el orden de la salud. Ahora bien, el sacramento de la Penitencia es un juicio; su forma, una sentencia judicial, de carácter particular sin duda, pero en fin, una sentencia. Es, por tanto, de sumo interés y debe de tener útiles aplicaciones el estudio de la naturaleza judicial del sacramento de la Penitencia. A modo de prueba experimental de este punto de vista presentamos estas sencillas notas acerca de la significación práctica de la forma o sentencia sacramental, y de las consecuencias de esta doctrina en las cuestiones sobre la constitución y causalidad de este sacramento.

La naturaleza judicial de la potestad de las llaves, ejercida en el sacramento de la Penitencia, la declaró y explicó detenidamente el Concilio Tridentino (1). Para determinar la diferencia entre el bautismo y la penitencia acude al principio de que «la Iglesia no juzga a los que no han entrado en ella por la puerta del bautismo», por lo cual el ministro de este

(1) Ses. 14, cp. 2, 5, 6, can. 9. Denzinger-Banwart, Enchiridion symbolorum et definitionum, nn. 895, 899, 902, 919.

sacramento no es preciso que esté investido de la autoridad judicial. Al contrario, los *domestici fidei* «si se hiciesen reos de algún crimen, quiso Cristo que se presentasen como reos ante este tribunal, para que no una sola vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos, pudiesen librarse por la sentencia del sacerdote de los pecados cometidos». De este mismo carácter judicial deduce la necesidad de la confesión: «Nuestro Señor Jesucristo, poco antes de subir a los cielos, dejó a los sacerdotes como superiores y jueces vicarios suyos a quienes se delatasen todos los pecados mortales en que cayesen los fieles de Cristo, y ellos por la potestad de las llaves pronunciasen la sentencia de remisión o retención de los pecados. Ahora bien; es claro que los sacerdotes no pueden ejercer este poder sin conocer la causa, ni guardar la equidad al determinar las penas que se han de imponer, si no se les declaran específicamente los pecados.» Por último, al condenar las falsas interpretaciones que extienden el poder de atar y desatar a otros que a los obispos y presbíteros, toma como fundamento el carácter judicial de la penitencia: «aunque la absolución del sacerdote es dispensación de un beneficio ajeno, con todo, no es un simple ministerio de predicar el Evangelio o de anunciar que los pecados están perdonados, sino a modo de acto judicial, donde el sacerdote, como juez, pronuncia la sentencia»; doctrina confirmada bajo anatema en el canon 9. Por lo demás, el carácter judicial del poder de las llaves está contenido con suficiente claridad en las metáforas de atar y desatar, remitir y retener, de que se sirvió Cristo en la promesa y en la institución de este sacramento. Así las comentaron frecuentemente los escritores eclesiásticos. En la *Didascalia*, escrito de la primera mitad del siglo III y base de las *Constituciones apostólicas*, se lee: «Siéntate, pues, en la Iglesia, como quien tiene potestad para juzgar a los que delinquieron, porque a vosotros, obispos, se os ha dicho: lo que atareis, etc. Juzga, por tanto, obispo, con potestad como Dios» (1). San Basilio demuestra que el Hijo de Dios posee la potestad judicial porque por un lado dijo: «El Padre no juzga a nadie porque todo el juicio lo dió al Hijo, quien tiene potestad en la tierra de perdonar los pecados», y, por otro, dijo a Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos, etc.» (2), idea repetida con magnificencia, por San Juan Crisóstomo, después de referir las palabras de Cristo a sus apóstoles: «Todo el juicio dió el Padre al Hijo, y veo que todo él les ha

(1) 2, 11, M. P. G., 1, 614.
(2) Contra Eunomio, 4. M. P. G., 29, 707.

sido entregado a ellos por el Hijo» (1). Así se expresa también San Hilario (2), San Jerónimo, etc. (3). Y San Ambrosio con esta arma combate a los novacianos (4).

Si ahora recordamos la naturaleza de la potestad judicial, veremos con cuánta razón toda la antigüedad cristiana reconoció en el ministerio de la reconciliación penitencial la condición de juicio (5). El juez es un magistrado investido de autoridad pública para dictar sentencias eficaces en las causas de derecho que le son deferidas para protegerlo o vindicarlo. Claro está que como no es de suyo legislador, debe conformarse con las leyes; sin embargo, su oficio no es de mero intérprete de ellas, como puede serlo un jurisperito que científicamente dictamina sobre un asunto, sino que impone verdadera obligación, da derecho; es decir, derecho legal y públicamente reconocido como aplicación auténtica del derecho general. Mas este poder no lo ejerce de un modo arbitrario, sino según juicio, el cual viene a ser el elemento determinativo de la potestad que de sí es indiferente a dos extremos opuestos, absolver y condenar, otorgar derecho a una parte o a otra; requiérese, decimos, el juicio o dictamen de la razón para que, según los méritos de la causa, conforme a lo alegado y probado, se determine en uno u otro sentido. De otra suerte no usaría el juez de su potestad judicial, obraría absurda, nula e inválidamente. Es de notar además que los dos extremos a que se extiende la potestad judicial son ambos positivos, que se oponen, no contradictoria, sino contrariamente; puesto que el estado jurídico de las partes no es el mismo que antes del juicio, lo cual es evidente en las causas civiles, mas también se verifica en las criminales, pues la sentencia absolutoria no es una mera no condenación, sino que implica el derecho de no ser molestado por razón de aquella acusación. Según esto, la potestad de las llaves debe de tener un doble acto respecto de los pecados, y vemos que, en efecto, Cristo, supremo Señor y Jefe de la Iglesia, confiere su potestad de absolver y ligar, remitir y retener los pecados a jueces ministeriales y delegados, compro-

(1) De sacerdot., 3, 5. M. P. G., 56, 130.
(2) In Mt., 16, n. 7. M. P. L., 9, 1010.
(3) Epist. 14, ad Heliodor., 8, M. P. L., 22, 352.
(4) In Ps. 37, 14, n. 37, M. P. L., 14, 1057.
(5) Cf. Palmieri, Tractatus de poenitentia (Prati, 1896) thes. XI; Billot, De Ecclesiae Sacramentis, II (Romae, 1908), thes. 1 y 2. De Santo Tomás es de interés en este punto el comentario a la distinción 18 del libro IV de las Sentencias, reproducido en parte en el Suplemento de la Suma, q. 17.

metiéndose a tener por firme y ratificada en el cielo la sentencia que ellos dieren en la tierra; sentencia que deben dar, no ciertamente a su arbitrio, sino según las disposiciones del pecador, conforme a las leyes establecidas; su ejercicio es también doble, como que no se limita a absolver, sino que también ata y retiene, pues impone autoritativamente penas y sanciones, y, además, si así lo exige la indisposición del pecador, conserva el vínculo del pecado, obligando al reo a parecer otra vez en el tribunal hasta obtener la remisión de su culpa. No importa que esta parte de la potestad de atar se ejerza de un modo meramente negativo, no condonando el pecado; esto depende de la finalidad de este tribunal, que es de misericordia, ordenado primariamente a la remisión del pecado.

Notemos de paso una consecuencia de suma importancia del carácter judicial del sacramento de la penitencia y que sólo en él tiene adecuada explicación, la necesidad absoluta, *de medio*, de sujetar a la absolución del sacerdote todos los pecados mortales, necesidad que va tan adelante, que aun en el caso excepcional y privilegiado de la contrición perfecta no se remite el pecado independientemente del sacramento, *sine sacramenti voto*, como dice el Tridentino (1). Así lo exige el ser juicio y tribunal único que entiende en las causas del derecho divino violado por el pecado; se reserva el juez supremo el dispensar extraordinariamente este beneficio de la reconciliación; mas debe constar esto judicialmente, debe el pecador, aunque contrito ya de su maldad, declararla al confesor, como si dijéramos suplir la formalidad del juicio para que conste socialmente la excepción y favor concedido, lo cual sólo puede hacerse por la presentación del reo ante el tribunal ordinario, con mayor razón aquí como que el príncipe es ahora invisible.

Estos preliminares nos han preparado el terreno para investigar la significación y el valor de la absolución sacramental, que, como en el juicio la sentencia, es la parte principal de la penitencia (2). Se pregunta pues cual sea el significado inmediato de la forma sacramental en relación con la gracia que confiere. En efecto, la gracia santificante es la única causa formal de la justificación y por tanto la única verdadera remisión del pecado (3); supuesto, pues, que la sentencia sacramental la significa, ya que

---

(1) Ses. 14, cp. 4, Denz., n. 898.

(2) Conc. Trid., ses. 14, cp. 3. Denz., n. 896.

(3) Es preciso tener en cuenta este punto para precisar bien el estado de la cuestión. La causa formal de la justificación o remisión del pecado es la

la causa y produce, muchos teólogos exponen con Suárez (1) la fórmula *ego te absolvo a peccatis tuis, ego confero tibi gratiam remissivam peccati.* Mas esta interpretación, aunque dogmáticamente irreprochable, parece hacer alguna violencia, como exposición del sentido inmediato, al significado normal de las palabras; y así Lugo (2) buscó otra explicación. Hallóla precisamente en la naturaleza del símbolo sacramental, el juicio. Asienta pues como fundamento que la fórmula de la absolución retiene en el sacramento como significado primario el que de sí misma tiene, la remisión o condonación del pecado como resultado del proceso judicial; por tanto directamente significa lo mismo que podría significar con ella un juez en un juicio humano, o lo que denotarían en otra providencia en que el perdón se efectuase por una mera remisión moral o jurídica. Mas como la infusión de la gracia es en la presente economía la única causa formal de la condonación, consecuentemente al carácter que en la misma tiene todo pecado, al ser elevada la sentencia sacramental por institución divina a significación práctica y eficaz de lo mismo que simbólicamente denotaba, significa y confiere la gracia, y en este sentido es verdadera la interpretación de Suárez. Significa, pues, este sacramento la gracia como remisiva, como el Bautismo la representa como lavatorio y ablución, precisamente porque tal es el simbolismo del sacramento.

Podemos dar aún otro paso inquiriendo con el Cardenal Billot (3) en qué manera produce y significa la remisión esta sentencia judicial, según parece exigir su misma naturaleza. Su teoría, que puede tomarse como

---

gracia; el sacramento (todo el rito sacramental, no una sola de sus partes) concurre como causa eficiente instrumental a su producción; concurre por tanto elevado por Dios, mas según su naturaleza o modo de ser, como frecuentemente enseña Santo Tomás (véase por ejemplo 3 p., q. 62, a. 1, ad 2). Por tanto la sentencia en el juicio sacramental es elemento formal del sacramento, y se trata de averiguar cuál es su naturaleza como forma del símbolo sacramental, conforme a la cual interviene eficientemente en la producción de la gracia. De aquí se deduce que la intervención del sacerdote como juez es meramente ministerial, como en los demás sacramentos; es decir que, al actuar como juez, es causa del rito sacramental, produciendo la forma y aplicándola a la materia, con lo que produce el compuesto.

(1) De Poenit., disp. 19, sect. 2. Cf. 3 p., q. 84, a. 3. La exposición que en ad 3 admite el Doctor Angélico suele ser considerada como explicación refleja del sentido de la forma; mas, como luego indicamos, se adapta bien a la significación cuyo desarrollo emprendemos.

(2) De Poenit., disp. 13, sect. 3.

(3) Op. cit., thes. 4.

una ulterior evolución y explicación de la del Cardenal Lugo, tiene sólo el carácter de una hipótesis constructiva suficientemente fundada en la doctrina general sobre el concepto de sacramento y en la naturaleza especial del proceso judicial. La sentencia del juicio está tan íntimamente ligada al estado real de la causa tal como se exhibe en el proceso, que es nula e irrita si no se funda en él. ¿Qué es pues lo que hace el juez? Puesto que no puede a su arbitrio destruír los derechos, o cargar con obligaciones a los ciudadanos, su oficio es elevar con su sentencia los hechos alegados y probados en la causa a la categoría de título de jurídica imputación del crimen o de legal reconocimiento del derecho que asiste al particular. Parece, pues, que está en la naturaleza de la sentencia judicial que no confiera inmediatamente y como por sí misma o aisladamente el derecho o imponga la obligación, sino en cuanto es la formal elevación de los hechos mismos a título de su reconocimiento jurídico; al menos en el caso que ahora nos interesa, es decir, de jurisdicción delegada, cuando el juez no es la suprema potestad que pueda a su arbitrio condonar las injurias hechas a la sociedad o transferir de uno a otro los derechos de los ciudadanos para el bien común en determinados casos. Por consiguiente el juez con su sentencia confiere derecho, impone obligaciones, pero en su orden, que es el orden de la pública legalidad; pero no como sacándolo de sí mismo, sino legalizando con sello auténtico los méritos del reo o el derecho del particular. Trasladando esta consideración a la sentencia sacramental, podremos decir que la fuerza y significación inmediata de la absolución es convertir los actos del pecador penitente (contrición, confesión y satisfacción), por virtud de los cuales ha retractado en debida forma sus pecados según la institución de Cristo en título jurídico de la remisión de aquellos pecados, es decir, de la colación de la gracia santificante, que le devuelve la amistad de Dios. Así puede interpretarse la exposición de Santo Tomás: *sacramentum absolutionis tibi impendo, te confiero el signo práctico de la absolución*, como inmediata y directa significación de la forma sacramental.

Una aparente dificultad podría oponerse a esta explicación en este último punto; parece que se convierte la sentencia de la absolución en mera declaración, lo cual está anatematizado por el Tridentino (1). Mas lo que condena el Concilio es la fría e ineficaz declaración protestante de que los pecados están remitidos. Muy diverso es lo que decimos. La senten-

(1) Cf. ses. 14, cp. 2, Denz., n. 894.

cia penitencial es declaratoria como lo es toda otra sentencia; a las partes les compete el derecho; los actos del penitente son los que deben ser para ser elevados a título de la remisión, mas por esto mismo, según la institución de Cristo, informados por la misma sentencia, confieren, hacen este título, y con ello son causa instrumental de la gracia. Como se ve está este punto íntimamente enlazado con la explicación del modo de causalidad propio del rito sacramental, del que luego hablaremos.

Por otra parte podría también decirse que esta teoría exagera el valor de la forma indicativa, en menoscabo de la deprecativa, válida aún hoy día en Oriente y que por largos siglos estuvo en uso, a lo que parece como fórmula única aun en Occidente (1). Ni hay que desconocer que la forma deprecativa u optativa tiene gran fundamento en la tradición, tanto que si se tiene en cuenta este hecho se hallarán en las obras de los santos Padres más menciones del sacramento de la Penitencia de lo que suele creerse. Mas, puesta la naturaleza judicial del sacramento, la forma indicativa se recomienda por sí misma, y por lo demás las palabras de la institución la sugieren espontáneamente. Para dilucidar esta cuestión desde el punto de vista que ahora nos interesa, podemos distinguir dos clases de deprecación, deprecación simple y deprecación potestativa. La primera no valdría, porque orar no es absolver. La segunda puede valer porque por las circunstancias y por la intención del que la profiere equivale a la indicativa. Supongamos un juez delegado, que juzga la causa delante del príncipe; si terminado el proceso dijese: «señor, absolvedle, sentenciad» o «el príncipe te absuelva», supuesta la noción de potestad delegada, y más si el príncipe nada dijese, habiéndolo ya determinado así, claro está que sería una proposición reverente de la sentencia dada por el juez delegado y en la estimación común del todo equivalente a la indicativa. Este es precisamente nuestro caso. En el juicio penitencial intervienen dos potestades, la principal, Dios, y la ministerial, el sacerdote. La forma deprecativa da más relieve a la potestad principal; en cambio la indicativa se acomoda mejor a la naturaleza del sacramento, y según la explicación dada, debe sostenerse la opinión de Santo Tomás (2), seguida comúnmente por los teólogos occidentales, que la miran en alguna manera como esencial (3).

(1) Remitimos al lector al artículo *Penitencia* en la *Enciclopedia Espasa*, t. 42, pg. 305, donde anotamos las principales fuentes.

(2) 3 p. q. 84, a. 3., opusc. *De forma absolutionis*.

(3) Lugo, op. cit., disp. 13, sect. 4.

Pasando ya a las aplicaciones del simbolismo sacramental en las cuestiones teológicas que suscita la naturaleza y causalidad de la penitencia, comenzaremos por relacionarla con la doctrina de su composición hilemórfica. Distinguen el Florentino y el Tridentino la *materia* y la *forma* del sacramento, es decir, las *cosas* y las *palabras*, sin determinar, con todo, el grado de la analogía que es preciso reconocer a estas dos partes con los elementos del compuesto natural (1). En particular se discute si se han de tener estas dos partes como verdaderos constitutivos, si bien hoy puede darse por universalmente aceptada la sentencia afirmativa. Precisamente en la penitencia es quizá donde ha habido más vacilaciones. Antes de Santo Tomás parece haber dominado una concepción que acentuaba más la parte material como constitutivo del sacramento, en consonancia con una idea poco precisa y exacta sobre la naturaleza del poder de las llaves (2). Santo Tomás (3) vió que ambas partes debían ser tenidas como constitutivos propiamente dichos del sacramento, como lo revelan las expresiones mismas de los documentos eclesiásticos. Sin embargo Escoto (4) quiso se llamase constitutivo solamente la forma; los actos del penitente, son tan sólo condición esencial. Que el Concilio Tridentino no quiso dirimir esta controversia está fuera de duda (5). Y a la verdad, si toda la fuerza significativa de la remisión se pone en la forma, difícil será ver en los actos del penitente otra cosa más que un requisito previo. Lugo (6) hacía notar que de los actos del penitente sacaban su eficacia las palabras del sacerdote y su cualidad de palabras de Cristo, al menos parcialmente; que la fórmula absolutoria no es eficaz si no se dirige al penitente contrito y confeso; mas no le costaba mucho trabajo a Palmieri (7) poner en evidencia que estas consideraciones no eran decisivas; «no se sigue de aquí, dice, que los actos del penitente entren en la composición de la virtud motiva del sacramento, que sean parte del signo eficaz, parte digo intrínseca y determinable de él». Comúnmente al principal argumento de Escoto: *sola absolutio significat gratiam remissivam peccati* vienen los autores a contestar así:

(1) Florentino, *Decretum pro armenis;* Tridentino, ses. 14, cp. 3, Denz. nn. 699, 896.
(2) Cf. Pedro Lombardo, Sentent. l. 4 dist. 18, 22
(3) In Sent. l. 4, dist. 17, q. 2; 3 p., q. 84.
(4) In Sent, l. 4, dist. 16, q. 1.
(5) Cf. loc. cit.
(6) Op. cit., disp., 17, sect. 3.
(7) Op. cit., thes 14. Cf. Billot, op. cit., thes. 3.

dist.: especulativa y gramaticalmente, conc.; práctica y efectivamente, según la institución de Cristo, niego. Mas esta respuesta desconoce la naturaleza simbólica de los signos sacramentales, con tanto cariño desarrollada y explicada por la tradición y aun por San Pablo respecto del Bautismo. Porque ¿qué es lo que es elevado por Cristo a significación práctica y eficaz, sino algo que ya en sí ofrecía fundamento, especulativamente considerado, a esta práctica significación? Por tanto preciso será investigar si los actos del penitente pueden ofrecer alguna base a esta significación de la condonación del pecado, para que haya razón bastante a considerarlos como parte constitutiva del rito sacramental.

En la teoría expuesta parece se obtiene esta ventaja conforme a lo que parece ser carácter de la sentencia judicial; pues al atribuir a ésta un efecto formal en los actos del penitente, y en general en el derecho del actor de tal manera que el efecto de la potestad judicial sea este a manera de compuesto hilemórfico, se comprende que en el signo o rito sacramental, el *opus operatum*, se considere una parte material y determinable, los actos del penitente manifestados exteriormente, y otra parte formal y determinante, la sentencia judicial, elevado todo él por la institución divina a eficacia y significación práctica (1).

La principal cuestión de la Teología sacramentaria es la que se refiere a la causalidad de los ritos sacramentales. Y supuesta la tesis dogmática de la verdadera eficiencia del sacramento en la gracia, investiga principalmente el modo de dicha causalidad; relacionada con esta cuestión está otra que si bien en algunas teorías sacramentarias tiene poco interés, es un elemento que puede prestar buenos servicios en la declaración de algunos puntos oscuros; hablamos de lo que los teólogos llaman *res et sacramentum*. Veamos las relaciones que con ambas cuestiones tiene la forma sacramental deducida de la naturaleza del símbolo sacramental.

No vamos a entrar ahora en la discusión de la causalidad sacramental, cuestión compleja, que está en función de otros muchos conceptos filosóficos y teológicos, y que tal vez debiera resolverse por un procedimiento

---

(1) Es claro que en nada se opone esta explicación a la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*. Darse la gracia *ex opere operantis* significa darse por el mérito o valor de los actos del hombre; darse *ex opere operato* significa darse por virtud del rito. Ahora bien, los actos del penitente concurren a la producción de la gracia no por su valor propio, sino en cuanto forman parte del rito sacramental, que todo él, no la forma solamente, es el *opus operatum*.

previo de análisis de los elementos que en cada sacramento intervienen (1). Admitimos como suficientemente fundado un modo de causalidad moral de naturaleza jurídica; es decir, supuesto que la causalidad de los ritos sacramentales es instrumental, y conforme a la naturaleza de los tales instrumentos, decimos que causan la gracia en cuanto confieren al sujeto un título jurídico por sí y puestas las debidas disposiciones, condigno y exigitivo de la gracia, título que no es otra cosa que la aplicación de los méritos y satisfacciones de Cristo. Esta teoría derivada en parte de las consideraciones expuestas por el Cardenal Billot (2), la debemos a un ilustre profesor, que solía desarrollarla precisamente a propósito del Bautismo y de la Penitencia, sacramentos ordenados primariamente a conferir la gracia primera, es decir, a restaurar la vida sobrenatural. En los textos de San Pablo y de la tradición referentes al Bautismo puede justificarse cumplidamente; y en cuanto a la Penitencia puede decirse que cuadra muy bien esta teoría con su naturaleza judicial, como se deja entender con su sola exposición. Si el Bautismo, según la frase de los Santos Padres, está enrojecido con la sangre de Cristo para poder lavar nuestras almas de la mancha del pecado, este otro bautismo laborioso de la Penitencia, que es un juicio de misericordia y de perdón y la dispensación de un inmenso beneficio, ha de exhibir para conseguir su efecto al Padre eterno las satisfacciones de Cristo paciente. Por tanto el título jurídico de la remisión, constituído por los actos del penitente, informados por la sentencia absolutoria, sellado y autenticado con la muerte de Cristo, declara y notifica pública y legalmente a Dios, hablando al modo humano, según los decretos de su voluntad, que Cristo quiere sean aplicados sus méritos y satisfacciones a la reconciliación de aquel pecador. Y la omnipotencia de Dios, por la complacencia infinita en el Hijo, lo lleva a efecto por la infusión de la gracia. Así queda elevado el simbolismo del juicio penitencial a significación práctica de la verdadera remisión del pecado.

Mas con esto no queda todavía plenamente declarado el valor de la forma sacramental y sus consecuencias teológicas. En la teoría que exponemos tiene íntimas relaciones con la noción del llamado *res et sacramentum*. Con esta frase designan los teólogos un elemento o efecto del sacramento, que es a la vez signo, *sacramentum* y cosa significada, *res*; signi-

---

(1) Todos los trabajos de sacramentaria discuten ampliamente esta cuestión.

(2) Op. cit. I, thes. 7.

ficada por el signo sacramental, que es el *sacramentum tantum*, y que a su vez significa la gracia, que es por esto *res tantum*. Para satisfacer congruentemente a estas condiciones se requiere que sea algo previo con prioridad de naturaleza a la gracia, algo que, producido por el rito sacramental, concurre en alguna manera con el mismo sacramento a su producción. En los teólogos medioevales, que son los que más importancia atribuyen a este elemento, se nota con todo cierta fluctuación, y por las aplicaciones que de estas ideas hacen, se ve que no siempre requieren una distinción adecuada entre el rito y el *res et sacramentum*, como pronto veremos. Si ahora generalizamos lo que explican al tratar de los sacramentos que imprimen carácter, notaremos que en éstos entienden que este elemento intermedio es más bien que el mismo carácter un estado u oficio en el cuerpo de la Iglesia en el que queda constituído el hombre por la válida recepción del sacramento, aunque no sea fructuosa, oficio o estado sellado con el carácter; mas este elemento no existe sólo en estos sacramentos: en el matrimonio es claro y en algún modo dan a entender que es general. Por virtud de él, el hombre queda consagrado aunque imperfectamente, y es a su vez título exigitivo de la gracia; y, lo que es de importancia, es también fundamento de la especial relación que en cada sacramento envuelve la gracia como efecto de él, como que en cada uno se da como base de los auxilios especiales requeridos para la perfecta consecución del fin propio de dicho estado u oficio (1).

Ahora bien, ¿existe tal efecto o elemento en el sacramento de la Penitencia, y es posible determinarlo con alguna precisión? Santo Tomás (2) señala como tal la penitencia interior del penitente. Veamos en qué sentido, según lo anteriormente expuesto. Desde luego puede parecer difícil hallar en la Penitencia un efecto o elemento que afecte propiamente y por sí mismo al cuerpo de la Iglesia, pues parece manifiesto el carácter, por decirlo así, extremamente individualista e interno de este sacramento. Y con todo es, como los demás, sacramento de la Iglesia; ¿por qué habríamos de entender esta denominación de un modo meramente material y sin

(1) Véanse los principales pasajes reunidos en Billot, op. cit. I, thes. 6 II, thes. 4. No nos detendremos en examinar y discutir los fundamentos de cada una de estas afirmaciones en su mayor parte expuestas ya por otros autores. En la Eucaristía, por su especial naturaleza de sacramento permanente y por ser el fin de los demás sacramentos, estas nociones, ya de suyo bastantes flexibles, adquieren, al menos en parte, otra significación.

(2) 3 p., q. 84, a. 3, ad 1.

relaciones íntimas con su naturaleza y significación? Una dificultad que siempre ha dado que hacer a los teólogos podrá darnos luz sobre los efectos sociales de la Penitencia. La contrición perfecta reconcilia al pecador con Dios, aun antes de la recepción del sacramento; de modo que la colación de la gracia es separable del sacramento, bien que no sin relación con él, como notábamos con el Tridentino. Mas precisamente no se acaba de explicar suficientemente tan grave y onerosa obligación como es la de sujetar los pecados a la confesión, siendo así que están perdonados. Decíamos antes que se exige la reconciliación judicial ante la Iglesia. Bien, si se trata de crímenes nocivos al vínculo social; más, ¿qué relación tiene con él un pecado cometido en lo interior del corazón? Vamos a ver si se puede hallar algo que satisfaga más, en conexión precisamente con lo que ahora investigamos.

Es sabido que el pecado mortal impide la recepción de la Eucaristía y que el derecho a la participación del Cuerpo de Cristo sólo se recobra por la actual recepción de la Penitencia. El Concilio de Trento (1) lo asegura con palabras que en parte reproduce el Código de Derecho Canónico (2): «Por lo cual el que quiera comulgar ha de traer a la memoria el precepto del apóstol: *pruébese a sí mismo el hombre.* Ahora bien, la costumbre de la Iglesia declara que la probación necesaria es que nadie que tenga conciencia de pecado mortal, por más que se crea plenamente contrito, se acerque a la sagrada Eucaristía sin la previa confesión sacramental.» Unicamente exceptúa el caso de necesidad en que no se tenga confesor a mano. Aunque se discute si este precepto es sólo eclesiástico o más bien divinoeclesiástico, es mucho más probable que se trata de un precepto divino; y Suárez (3) y Lugo (4) llaman casi común esta sentencia. Puede deducirse del mismo texto del Tridentino, porque en él se aduce la costumbre eclesiástica no como legislativa, sino como declarativa del precepto de San Pablo; y el apóstol dice aquí declarar la doctrina recibida del Señor. En verdad fácilmente se persuade uno de ello al leer los clamores de San Cipriano (5) al quejarse de que a los lapsos se les dé la Eucaristía antes de la Penitencia; y aun de otros pecados menos graves dice

(1) Ses. 13, cp. 7. Denz. n. 880.
(2) Can. 856.
(3) De Eucharist., disp. 66, sect. 3.
(4) De Eucharist., disp. 14, sect. 4.
(5) M. P. L., 4, 254. En la edición de Hartel en el *Corpus* de Viena, son las epíst. 15 y 17, 513, 521.

que «según la disciplina del Señor» impiden la comunión si no precede la exomologesis. En un pasaje célebre de San León (1) se expresa que es efecto de la absolución sacramental el conferir el derecho a la participación de la Eucaristía: «El mediador entre Dios y los hombres dió a los prelados de la Iglesia la potestad de dar a los que se confiesan la acción de la penitencia, y una vez purificados con la saludable satisfacción los admiten a la comunicación de los misterios por la puerta de la reconciliación»; y puede decirse que en estas palabras el Pontífice romano resume y confirma la tradición antigua, quien como entendió que la Penitencia se ordena a los sagrados misterios y a la perfecta reconciliación con la Iglesia, frecuentemente confunde en una misma denominación, *reconciliatio altaris*, *jus communionis*, *communicatio*, *jus oblationis*, la remisión de los pecados, la admisión a la Eucaristía y la reconciliación eclesiástica.

Investiguemos el porqué. Decimos, pues, que la Penitencia al reconciliar al hombre con Dios lo reconcilia también siempre y en todo caso con la Iglesia; y por esto en último término se ha dado a la Iglesia el poder de perdonar los pecados; porque todo pecado, aunque interno y oculto, es nocivo al vínculo social de la Iglesia. El cuerpo de la Iglesia está todo él ordenado a lo que llamamos alma de la Iglesia, es decir, a la gracia y caridad, por divina disposición. Luego aunque el pecador que no ha negado, exteriormente al menos, la fe ni ha roto por el cisma los vínculos de sujeción al Papa, ni ha sido excomulgado, pertenece al cuerpo de la Iglesia, mas no pertenece a él de un modo perfecto y como exige la razón de ser y el fin de la Iglesia, pues es miembro muerto. Por tanto, la reconciliación con Dios, que estrecha de nuevo a aquel miembro con la Iglesia y lo anima con la vida de la gracia, era convenientísimo, en cierto modo necesario, que se hiciese por medio de un rito eclesiástico y social, y que constase de un modo público, al menos a los que participan de la autoridad de la Iglesia, como a quien se ha confiado como bien propio la gracia y salud eterna de los hombres. Por lo mismo el derecho a la comunión eucarística debía restaurarse de un modo eclesiástico. La Eucaristía es el sacramento de la conjunción y unidad de la Iglesia; sabido es con cuánto cariño y profundidad expone San Agustín esta idea de San Pablo, conforme a la cual establecían a menudo los Padres una íntima relación entre el cuerpo real y el cuerpo místico de Cristo. De aquí se deduce que todo pecado mortal, al privar de la participación de la Eucaristía, sujeta

(1) Epíst. 108 *ad Theodor. Forojul.* M. P. L., 54, 1.011.

por derecho divino al hombre a una como excomunión, ya que le priva del sacramento de unión de la Iglesia. De nuevo, pues, se saca que el derecho a la Eucaristía debe restablecerse por un sacramento eclesiástico, y que la Penitencia es también signo de la perfecta reconciliación con la Iglesia; adecuada explicación del significativo equívoco antes mencionado.

Estas consideraciones son del Angel de las escuelas, y precisamente expresa claramente las que a primera vista podrían ofrecer mayor dificultad. En los comentarios al Maestro de las sentencias (1), explicando por qué el pecador que recibe la Eucaristía en pecado mortal abusa de este sacramento, dice: «por el mero hecho de llegarse uno a este sacramento significa que tiende a la unidad del cuerpo místico; por consiguiente, si tiene en su conciencia un pecado, por el cual se aparta de esta unidad, incurre en ficción y así abusa del sacramento», porque como dice en la Suma (2), los hombres se agregan a la unidad eclesiástica por este sacramento. Más expresamente aún habla en el comentario a la epístola primera a los Corintios (3): «La Eucaristía es sacramento de la caridad y de la unidad. eclesiástica; como pues el pecador carezca de caridad y esté merecidamente separado de la unidad de la Iglesia, si se llega a este sacramento, incurre en ficción». Estas frases se han de entender, claro está, de una separación *secundum quid;* porque el pecado de infidelidad y cisma son los que separan *simpliciter* de la Iglesia, y por esto hacen mucho más inhábil al hombre para recibir la Eucaristía (4). No es, pues, de maravillar que establezca el principio de que «por los sacramentos el hombre debe reconciliarse no sólo con Dios, sino también con la Iglesia; mas con la Iglesia no puede reconciliarse si la santificación de la misma Iglesia no le llega a él» (5)

---

(1) Ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento. In Sent., l. 4, dist. 9, q. 1, a. 3, ql. 1.

(2) 3 p., q. 73, a. 4.

(3) Eucharistia est sacramentum caritatis et ecclesiasticae unitatis; cum igitur peccator careat caritate, et sit separatus merito ab Ecclesiae unitate, si accedat ad hoc sacramentum falsitatem committit. In 1 Cor., c. 11, lect. 7.

(4) 3 p., q. 80, a. 5, ad 2.

(5) Per sacramenta homo non solum Deo sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur; Ecclesiae autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat... Non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur, si-

De donde infiere que quien se ha reconciliado ya con Dios por la contrición perfecta «todavía no se ha reconciliado con la Iglesia, de modo que pueda ser admitido a la Iglesia, si antes no es absuelto por el sacerdote; como el bautizado con el bautismo de deseo *(flaminis)* no es admitido a la Eucaristía». Así, pues, el precepto de la confesión como disposición previa a la Eucaristía se deriva para Santo Tomás de la necesidad de la reconciliación del pecador «con los miembros de la Iglesia» (1).

Creemos con lo dicho que los elementos de la teoría que exponemos están conformes con el sentido obvio de la tradición eclesiástica y con la doctrina del Doctor Angélico. En la Penitencia se produce un efecto eclesiástico separable de la misma colación de la gracia, al menos en el penitente que se llega a él con contrición perfecta; tal efecto es el derecho público a la percepción de la Eucaristía. Y si se admite que este sacramento puede ser válido e informe (2), como por regla general lo admitían los teólogos medioevales, y lo admiten también muchos modernos, aunque hoy son más escépticos en esta materia (ya se la explique con Suárez (3) por la falta de extensión de la atrición, ya con Billot por no llegar la atrición a ser *appretiative summa* siempre de buena fe), aunque de hecho no se recobrase la gracia, se habría ya recuperado el derecho a la Eucaristía, y, quitado el óbice (que en este caso no es voluntario), remediando el defecto de la atrición, también la gracia, y no deberían ya sujetarse de nuevo aquellos pecados a las llaves. Además, en el sacramento el título de derecho a la Eucaristía lo es también de derecho a la gracia, como que se ordena ésta por sí misma y específicamente a la íntima conjunción con Cristo y al crecimiento en la vida del alma; por tanto, puede atribuírsele alguna razón de causalidad o al menos de prioridad de orden respecto de la misma gracia. Por fin funda la relación especial que en este sacramento implica la gracia como sacramental, ya que la exhibe como perfectamente reconciliativa; y por cierto no sólo en lo interior con Dios, sino también según lo dicho con la Iglesia. Y como este título en hecho de verdad es la misma interior penitencia en cuanto ha sido elevada por la sentencia absolutoria a título de la remisión, síguese que está del todo fundada la sen-

---

cut ille qui baptizatus est baptismo flaminis ad Eucharistiam non admittitur. In Sent. l. 4, dist. 17, q. 3, a. 3; Suppl. q. 8, a. 2, ad 3.

(1) In 1 Cor., loc. cit.

(2) Cf. Sasse, Institutiones theologicae de Sacramentis Ecclesiae, II, Friburgi, 1898, thes. 34.

(3) Op. cit., disp. 20, sect. 5.

tencia de Santo Tomás al dar a la contrición en el sacramento el nombre de *res et sacramentum*.

Con esto damos por terminadas estas sencillas indicaciones acerca de un punto cuyo examen puede ser principio de fecundas investigaciones en el hermoso campo de la teología sacramentaria. Insistir en los principios fundamentales de la tradición, teniendo en cuenta el desarrollo que por las sucesivas declaraciones de la Iglesia y por el trabajo teológico adquieran, será el medio más adecuado para hacer progresar la ciencia de Dios, en la cual no se puede llegar a agotar la cognoscibilidad de su objeto, que es la infinidad misma del Ser eterno.

José M. Dalmáu.

La escuela escriturística española, juzgada por un eminente escriturista alemán.

Sumario:

I

Un juez competente e imparcial (nn. 1-7).

(A) Razón del presente artículo (nn. 1-3).
(B) Competencia del juez (nn. 4-6).
(C) Su imparcialidad (n. 7).

II

Juicio disperso y latente (nn. 8-16).

(A) Bibliografías escriturarias de Cornely (n. 8).
(B) Autores españoles citados en esas bibliografías (nn. 9s).
(C) Importancia de los autores citados (n. 11).
(D) Juicio acerca de determinados autores (nn. 12-16).

III

Juicio y fallo decisivo y manifiesto (nn. 17-19).

(A) Significación de la escuela española en la historia de la segunda edad de oro de la exégesis católica (n. 17).
(B) Significación de la escuela española en una biblioteca selecta de exégetas clásicos católicos (nn. 18s).

IV

Epílogo:

(A) Decadencia de la escuela escriturística española (n. 20s).
(B) De la decadencia al renacimiento (n. 22).

V

Apéndice:

Conclusiones prácticas.

I

UN JUEZ COMPETENTE E IMPARCIAL

Razón del presente artículo. — Competencia del juez. — Su imparcialidad.

«Laudet te alienus, et non os tuum; extraneus, et non labia tua.»

«Alábete el forastero, y no tu propia boca; el extranjero, y no tus propios labios.»

Este consejo del Espíritu Santo, encerrado en el libro de los Proverbios (1), cuya prudencia y oportunidad es tan palmaria tratándose de la propia alabanza personal, es harto frecuentemente olvidado, al tratarse de alabar y engrandecer las glorias y méritos de la propia patria y nación. Cegado el hombre por el amor patrio, hasta llegar a mirar como sacratísimo deber de patriotismo el cantar en todos los tonos (a veces bien poco armoniosos) las glorias de la madre patria, llega también, por fatal consecuencia de esa misma ceguera, a no ver que es triste síntoma de pueblos empequeñecidos y de naciones degeneradas el pasar la vida recordando y cantando sus antiguas glorias, y llega también, por fatal consecuencia de esa misma ceguera, a no ver que la alabanza salida de los propios labios pierde todo su valor, hasta llegar a ser vileza y villanía, *laus in ore proprio vilescit.*

2. Por evitar ese envilecimiento en la gloria grandísima que indiscutiblemente se merece en el mundo científico la escuela escriturística española, hemos ido a buscar un juez competente e imparcial de sus méritos y valer, lejos, muy lejos del suelo español; para que por el fallo competente de ese juez imparcial resulte elogiada la gloriosa escuela escriturística española: «por el forastero, y no por su propia boca; por el extranjero, y no por sus propios labios; *laudet te alienus, et non os tuum; extraneus, et non labia tua.*

Pero no es del todo exacto el decir que ese juez lo hemos ido a buscar lejos, muy lejos, del suelo español; ya que él es quien se nos presentó a

(1) PROV. 27, 2.

la entrada misma de nuestra carrera escriturística, sin andarlo nosotros a buscar.

3. En efecto, en el primer libro de texto de nuestros estudios bíblicos, en el *Historicae et criticae introductionis in utriusque Testamenti Libros Sacros compendium* (1), del P. Rodolfo Cornely S. J., vi muy pronto que su autor, sin pretenderlo ni quererlo, había hecho el más encomiasta panegírico de la escuela escriturística española; eran tantas las citas y referencias de autores españoles, tantos y tales las recomendaciones y elogios de sus obras y escritos, que la sola colección de aquellas citas y de estos elogios podría mirarse como ramillete escogidísimo de alabanzas y encomios que el eminente escriturista alemán viniera a depositar ante el sagrado altar de la ciencia bíblica española.

Por lo mismo, una de las primeras ideas que yo debo a la lectura y estudio de aquel precioso libro es la enunciada en el título del presente artículo: «La escuela escriturística española juzgada por un eminente escriturista alemán». Cuando más tarde hube de pasar del estudio del compendio a la lectura lenta y pausada de su obra lata de introducción, aquella primera idea fué tomando cuerpo y más cuerpo, hasta cristalizar en este modesto trabajo, que no tiene otro fin que el *vulgarizar algo de lo que fueron* las ciencias bíblicas en España, valiéndonos para ello de datos que, con igual competencia que imparcialidad, nos ha proporcionado (aun sin pretenderlo) uno de los sabios modernos más beneméritos en el campo católico de los estudios escriturísticos, el P. Rodolfo Cornely S. J. Y digamos brevemente de la competencia e imparcialidad del juez, para que resulte de mayor peso y autoridad su juicio y fallo.

4. *Competencia.* Acabamos de llamar a nuestro juez «uno de los sabios modernos más beneméritos en el campo católico de los estudios escriturísticos»; y el recuerdo de sus datos biográficos y bibliográficos más salientes (2) probarán que no es nada exagerada la tal apelación.

El último año de la carrera y estudios eclesiásticos, ordinariamente seguidos en la Compañía de Jesús (año que para el P. Cornely era el de 1862), comenzó su especialización en materias bíblicas. Para ello trasladóse al Oriente, al Colegio-Seminario que los jesuítas franceses dirigían con universal aceptación en Ghazir (Siria); y mientras terminaba en aque-

(1) *Historicae et criticae introductionis... compendium* (París, 1914).

(2) Pueden verse esos datos en la revista alemana *Stimmen aus Maria Laach*, 1908, págs. 357-370. Algunos datos no aducidos en esa necrología se los debo a la amabilidad de los PP. Francisco Zorell y Leopoldo Fonck, S. J.

lla universidad sus estudios de teología, se empleó también en el estudio del árabe y del siríaco, y aun en el del samaritano, copto y armeno. Cuatro años estuvo en Oriente, y durante ellos tuvo ocasión de visitar la Tierra Santa, no sólo como devoto peregrino, sino también como estudioso profesor. Visitó asimismo el Egipto; y desde Alejandría partió para Marsella y París, en donde consagró medio año al estudio de la egiptología.

5. Basado sólidamente en la formación literario-clásica, filosófica y teológica, generalmente usada en la Compañía de Jesús, enriquecido con especiales conocimientos relativos a la vida, costumbres y lenguas orientales, empezaba su profesorado de aquellas lenguas y de exégesis bíblica en el gran escolasticado o Colegio Máximo de María Laach (Prusia Renana), el año 1867, a los treinta y siete años de edad.

Paso por alto sus trabajos y empresas en campos distintos del bíblico, en los que supo desarrollar una actividad extraordinaria, sin que descuidara por ello su profesorado escriturístico.

6. El año 1879 le llamaba el General de la Compañía, M. R. P. Beckx, a Roma, para que se encargara de la clase de exégesis en la Universidad Gregoriana; diez años desempeñó aquel cargo y mientras que dignísimamente lo desempeñaba, emprendió otra gran obra, que es la que más le honra en el campo de las ciencias Bíblicas: el grandioso *Cursus Sripturae Sacrae*, cuyo primer tomo vió la luz pública en 1885, y al que en los tiempos siguientes han seguido otros 47 volúmenes (1) de universal aceptación entre los católicos. El plan del grandioso *Cursus* y su feliz realización se deben ante todo al espíritu emprendedor y altamente organizador de nuestro Cornely. Llamando en su ayuda a hombres competentísimos en los diversos y variados ramos de la ciencia escrituraria, logró dar a su empresa impulso vigoroso, gracias al cual llegó a realizarse aquella magna obra, la primera en su género en los tiempos modernos dentro del campo católico. En ese *Cursus* figuran dignamente en sus tres primeros volúmenes, como obras propias de Cornely, la introducción general de ambos Testamentos, la particular de todos y cada uno de sus libros; y entre los comentarios son propios de nuestro autor los de la Sabiduría, Epístola *ad Romanos*, las dos *ad Corintihios*, *ad Galatas*. Publicó además fuera del *Cursus* (2) el

---

(1) Tomado del *Cursus Script. Sacr.; Comment. in. Is.* (Knabenbauer, París 1923.)

(2) Aun estas obras forman ahora parte de ese mismo *Cursus* en su sección quinta.

Compendio de introducción, la sinopsis de todos los libros inspirados y sus respectivos análisis. Tales datos son por demás suficientes para demostrar la competencia en materias bíblicas del juez cuya crítica y examen ha afrontado la escuela escriturística española.

7. Digamos también dos palabras de su *imparcialidad.*

Ante todo es de notar que en la obra, que hemos tomado por base de nuestro estudio, no hay tendencia alguna panegirista; su autor procede con la fría serenidad de un profesor alemán que va exponiendo a sus discípulos las cuestiones introductorias del Antiguo y Nuevo Testamento. Podrá haber (y hay en efecto en la obra) razonable empeño en defender los libros santos contra los ataques del racionalismo, protestantismo y liberalismo científico; pero para nada se tiene en cuenta la diversidad de nación o patria de los autores cuyas obras se citan o recomiendan. En bello desorden, mejor dicho en harmónico concierto, basado únicamente en el valor intrínseco de la obra citada o en positivos méritos del autor elogiado o recomendado, aparecen continuamente mezclados en casi todas las páginas nombres de las más diversas nacionalidades, autores de pueblos rivales o enemigos. El escritor no pretende juzgar más que la ciencia bíblica católica de todas las edades; pero en ese juicio ha quedado formulado el que le mereció la escuela española.

II

JUICIO DISPERSO Y LATENTE

Bibliografías escriturarias de Cornely.

8. Este juicio está como disperso y latente por toda la obra, pero no es difícil reunir todos sus elementos para formular luego con toda precisión el fallo resultante.

En el segundo y tercer tomo va dando la introdución especial de cada uno de los libros de ambos Testamentos; y termina todas y cada una de esas introducciones especiales con una rica y selecta bibliografía de exégetas católicos, que más se han señalado en comentar cada uno de los libros; hermosa lección, por no decir elocuente, aunque tácita, reprensión para más de un autor de materias bíblicas, que no creen dar carácter suficientemente

científico a su libro, folleto o artículo, si no los *autorizan* con una larga y variadísima bibliografía de obras y autores del campo protestante o racionalista. De entrambos campos era perfecto conocedor el P. Cornely, y sus tan numerosas cuanto prudentes citas de tales autores son la mejor prueba de ello; pero pruebas son sobre todo de su sanísimo y recto criterio las bibliografías de autores y obras católicas a que me refiero.

Veintiuna veces se repite en sus dos últimos tomos aquel título «*De praecipuis commentariis catholicis... in libros Moysis... Iosuae... Iudicum et Ruth... etc., etc.*», que traduciendo libre, pero fidelísimamente, se podría llamar en castellano «Bibliografía de los principales comentadores católicos de cada uno de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento».

Autores españoles citados en esas bibliografías.

9. Y ¿qué puesto y lugar ocupan en esa bibliografía los autores españoles?... En primer lugar en esos veintiún catálogos no hay uno solo en que no aparezcan escrituristas españoles; más aún, en cada uno de ellos siempre son varios, a veces verdadera falange, los autores citados. Permítannos nuestros lectores siquiera una rápida enumeración de esos nombres que va citando el P. Cornely; enumeración que, si por fuerza ha de ser pesada y monótona, nos permitirá medir por ese mismo peso y monotonía el aprecio y estima que la escuela escriturística española se había granjeado en el juicio y mente del egregio escriturista alemán. Si el paciente lector quiere acompañarnos a dar una ojeada no más a esas biliografías, encontrará entre los comentadores del Pentateuco o de alguno de sus libros a Martín de Córdoba, al Tostado, Malvenda y Serrano; entre los comentadores del libro de Josué a Arias Montano, Aristizábal, Manuel de Najera, Monterde y los ya citados Malvenda y Tostado; volverá a leer el nombre de Arias Montano unido al de Cristóbal de Vega, Gaspar Sáchez y Diego Celada, comentadores los tres primeros del libro de los Jueces y del de Ruth los dos últimos; aparecerá de nuevo el Tostado con Gaspar Sánchez, Malvenda, Juan Rodolfo de Córdoba, Manuel de Nájera y Pineda, explicando los libros de los Reyes; saldrán a nuestro paso una vez más el Tostado, Sánchez, Malvenda con Mariana, comentando los Paralipómenos y además el libro de Esdras el primero y tercero de los mismos autores; Sánchez brilla con mérito singular en sus comentarios a los libros de Tobías, Judit,

Ester y Macabeos; Celada comenta el libro de Tobías y el de Judit, comentado además este último por José de la Cerda, como por Leandro Montano lo fué el de Ester; vienen luego Zúñiga, Pineda y Sánchez a quienes no arredraron las oscuridades del libro de Job; Pablo Burgense que se aprovechó de los comentarios judíos de los hebreos españoles Aben-Esra y Nacmánides, para comentar los salmos; comentados también por Jaime Pérez de Valencia; entre los comentadores del Cantar de los Cantares hallamos a San Justo de Urgel, y más tarde a Quirino de Salazar, que en la explicación de libro tan difícil supo hacer un verdadero alarde de estupenda erudición sacra y profana; el Eclesiastés lo veremos eximiamente comentado por Pineda, junto al cual merece honorífica mención Vicente Manso, Quirino de Salazar y Juan Fernández O. P.; el de la Sabiduría viene explicado por Cristobal de Castro y Gonzalo de Cervantes; y el del Eclesiástico por Pablo Palacios de Salazar, Juan de Pina, Salvador de León y Alfonso de Flores. Las profecías de Isaías ejercitaron los ingenios de León de Castro, Juan de Maldonado, Diego y Gabriel de Alvarez, Gaspar Sánchez y Malvenda; mientras que los vaticinios de Jeremías hacían lucir sus múltiples conocimientos al ya citado Juan de Maldonado, Pedro Núñez Delgado, Malvenda, Cristóbal de Castro, Gaspar Sánchez, Navarrete, Juan Bautista, Juan de Jesús, Sebastián Costa de Andrada y Francisco de Lemos; entre los comentadores de Ezequiel figuran en primera línea los estupendos trabajos de los Padres Prado y Villalpando, sin que por su luz quede oscurecida la que acerca del mismo libro emitieron Pedro Serrano, Gaspar Sánchez y Malvenda; Daniel tuvo dignos intérpretes en Maldonado, Gaspar Sánchez, Luis de Alcázar y Diego Celada; como tuvieron los profetas menores su más renombrado comentarista en Francisco de Ribera sin que por eso se deban olvidar los nombres de Arias Montano, los dos Palacios, Pablo y Miguel, Gaspar Sánchez y Cristóbal de Castro; a quienes hay que añadir como comentaristas de varios profetas menores en particular a Jerónimo Box de Guadalupe y León de Castro *in Oseam;* Martín del Castillo y Fray Luis de León *in Abdiam*; a Francisco de Salinas *in Ionam*; a Cipriano de la Huerga, Gaspar Grajal y Agustín de Quirós *in Michaeam;* a Antonio de Guevara y Alfonso de Padilla *in Habacuc;* a Diego de Zúñiga *in Zachariam;* a Agustín de Quirós *in Malachiam.*

10. Y pasando al Nuevo Testamento, y comenzando por los evangelios, encontramos a Pablo Burgense entre los escritores de postillas; con su método del todo personal al inagotable Tostado; y entre los directores del movimiento exegético católico hallamos junto a Jansenio Gandavense

los españoles Toledo y Maldonado; y en pos de ellos, pero muy próximo en méritos y valer vemos a Alfonso de Salmerón; apareciendo como autores de tercer orden en la exégesis evangélica Arias Montano y Pablo Palacios.

Entre los comentaristas del libro de los *Hechos Apostólicos*, la escuela española está representada por Arias Montano, Gaspar Sánchez y Alfonso Salmerón. No deja de causar extrañeza el que en las epístolas de San Pablo tomadas en conjunto, no encontremos autor alguno español; pero Toledo en su comentario de la carta *ad Romanos*, y Luis de Tena y Francisco de Ribera en los suyos a la epístola *ad Hebraeos* vienen a llenar en alguna manera ese vacío.

Por último por esas bibliografías del P. Cornely vemos que las epístolas católicas fueron comentadas por Salmerón, Miguel de Palacios y Agustín de Quirós, como el Apocalipsis lo fué por San Martín de León, Francisco de Ribera y Luis de Alcázar (1).

Importancia de los autores citados.

11. Tras la árida numeración de tantos nombres pasemos a estudiar la importancia que el P. Cornely da a la escuela por esos autores representada.

Empecemos por advertir que casi todos los autores citados, salvas rarísimas excepciones, pertenecen al segundo siglo de oro (2) de la ciencia exegética católica; ahora bien, en ese siglo de oro, sabido es que en el comercio e intercambio literario del mundo sabio se cotizaba muy alto el oro español. Por lo mismo nada tiene de extraño que nuestro juez y aris-

---

(1) No nos hubiera sido difícil aducir más nombres de autores escriturarios, que *doctrinalmente* pertenecieron a la escuela española, y que como *autores españoles* figuran tanto en las bibliografías de Cornely, cuanto en el *Nomenclator* de Hurter; tales como Francisco de Mendoza, Luis de Vera, los dos *Osorios*, etc., etc.; pero su oriundez portuguesa o americana nos ha hecho omitir en nuestro trabajo esos gloriosos nombres, que con razón podrían mirar como glorias privativas suyas la vecina república lusitana o los remotos estados hispanoamericanos.

(2) El P. Cornely coloca este *segundo siglo de oro* entre los años 1563 y 1660 (1 n. 252 p. 695). Nuestras citas de Cornely se refieren siempre a la segunda edición de su Introducción (París I, 1894; 2 y 3, 1897), que ha sido la base de nuestro estudio.

tarco, conocedor profundo de aquel siglo y del valer y méritos de los genios que en materias bíblicas sobresalieron en él, haya dado la importancia que ha dado a los autores escriturísticos españoles. No podemos citar uno por uno todos sus juicios emitidos sobre el particular; baste citar alguno que otro ejemplo.

Juicio acerca de autores determinados.

12. Tratando de los comentadores del libro de los Reyes dice así: «También el siglo XVI fué bastante estéril pues no produjo comentador alguno de estos libros que merezca nombrarse... Pero desde el siglo XVII se inició un cambio pasmoso; porque en aquella edad vieron la luz pública bastantes comentarios, tan señalados por cierto por su erudición y doctrina, que superan y no poco los trabajos de los siglos que le precedieron y siguieron. Y entre todos hay que atribuir justamente el primer puesto a Gaspar Sánchez, a quien ya Calmet llamó «el más insigne de cuantos intérpretes él conocía» y «cuyo comentario de los Reyes [a juicio del mismo Calmet] sobrepuja ciertamente todas su obras restantes» (1).

Y entre los comentadores de Job, después de haber copiado las alabanzas que el protestante Schultens tributa a Juan de Pineda, añade (2): «Ceden sí en mole, pero apenas en erudición a la obra de Pineda los comentarios de Sánchez y Cordier»; de donde resulta que entre los más eminentes comentadores del dificilísimo libro de Job coloca el P. Cornely dos autores españoles (Pineda y Sánchez), y un belga (Cordier).

Al mismo Pineda se refiere otro elogio más encomiástico aún, entre los comentadores del Eclesiastés (3): «entre los intérpretes del Eclesiastés la primacía la tiene Pineda, eximio comentador (a juicio de Calmet) en su obra del Eclesiastés, enriquecida con eximios prolegómenos, en los que se resuelven las cuestiones todas de aquel libro. Y su obra de él [prosigue Calmet, citado por Cornely] no es sólo un comentario; ya que tras del texto de la Vulgata aduce la traducción latina que llaman Véneta, más otra de Roberto Sherword, seguida de variantes del texto hebreo, tomadas de los mejores intérpretes, seguida además de una doble traducción latina de la

(1) 2, 1 n. 105 p. 308.
(2) v. 2 | p. 2 | n. 179 | pg. 74.
(3) v. 2 | p. 2 | n. 221 | pg. 208.

paráfrasis caldea debida a Civello y Zamora, con otra traducción de la misma paráfrasis hecha por el P. Acosta, más la traducción asimismo latina de las versiones siríaca y árabe, cerrado todo ello con la *Catena* de los Padres griegos. Queda coronada la obra por un comentario del propio autor; comentario que sólo él puede valer por todos los comentarios.»

13. Célebre es (tratándose de Ezequiel) la obra voluminosa de los Padres Prado y Villalpando; y merece recordar el final que a su juicio pone el P. Cornely (1): «los exégetas modernos prefieren sin duda a esta gran obra los comentarios de Sánchez y Maldonado; pues a pesar de ser mucho más breves, exponen el texto sagrado con mayor diligencia, exactitud y acribeia»; por nuestra parte debemos aquí notar que, aduciendo el Padre Cornely en todo el transcurso de los siglos XVI y XVII nueve comentadores de la profecía de Ezequiel, de esos nueve autores sólo dos dejan de ser españoles, el belga Alápide y el portugués Pinto; los siete restantes son hijos de la madre España.

14. Los aducidos en los profetas menores hacen creer algo así como si la España del siglo XVII hubiera tratado de acaparar el monopolio de la ciencia exegética, pues de los 24 autores citados, la mitad son españoles, distribuyéndose los doce restantes por las demás naciones católicas; es decir, que puede España en aquella época presentar ella sola tantos escriturarios, cuantos juntas todas las demás naciones católicas.

Cosa parecida pudiéramos decir de los comentadores de Jeremías y Baruc, y sobre todo de los trenos del primero, pues en la lista aducida «Navarrete, Martín del Río, Juan de Jesús, Sebastián Costa de Andrade, Balduino Iunius [de Jonghe] y Francisco de Lemos», sólo el segundo y el penúltimo dejan de ser españoles, bien que al segundo su mismo apellido le denuncia claramente su oriundez española.

15. En la bibliografía de comentaristas del Nuevo Testamento el fallo de primacía en pro de la escuela española es a juicio de Cornely indubitable. Véase cómo clasifica los comentadores de los evangelios (2): «al frente [de aquella verdadera falange de exégetas] hemos de poner con todo derecho a Jansenio Gandavense, Maldonado y Toledo»: así comienza el P. Cornely; pero no se crea que por haber puesto el primero a Jansenio en aquella gloriosa terna, «Jansenio, Maldonado, Toledo», le dé supremacía; léase lo que en seguida añade: «ya antes hemos alabado la con-

(1) v. 2 | p. 2 | n. 282 | pg. 464.
(2) v. 3 | n. 81 | pg. 310.

cordia evangélica de Jansenio; y cuantos han juzgado a los antiguos exégetas, han tenido para él los mayores elogios. Sin embargo la mayor parte de esos mismos críticos creen que le sobrepujó y no poco Maldonado... ya que supo desempeñar su papel de comentador con tal claridad, elegancia, solidez y brevedad, que parece alejó a los demás aun del propósito de volver a tratar las materias que él trató; por lo cual aun hoy en día no puede dejar de leer los comentarios de Maldonado cualquiera que pretenda explicar los evangelios».

16. Echando ahora una mirada retrospectiva a las citas recogidas y al juicio que se halla latente en todas ellas, aunque no tan latente que más de una vez no se manifieste con suficiente claridad; notemos dos datos gloriosos por demás para la escuela escriturística española: *primero* que si de esas bibliografías especiales de los diversos libros sagrados se quitaran todos los autores españoles, quedarían sin comentarios varios libros, precisamente en el siglo de oro de la exégesis católica; *segundo* que si en cambio se dejaran solamente autores españoles, aún quedaba completa la colección de comentadores de todos los libros santos, exceptuando 12 de las epístolas de San Pablo (cfr. n. 10); datos ambos, que en ninguna otra nación fuera de España pude verificar en esas bibliografías de Cornely.

III

JUICIO Y FALLO DECISIVO Y MANIFIESTO.

Significación de la escuela española en la historia de la segunda edad de oro de la exégesis católica.

17. He advertido varias veces que este juicio del eminente escriturario alemán está latente en toda su obra, como que sus elementos de él están desparramados y difundidos por todas las partes de sus tres tomos. Pero en dos pasajes de la obra ese fallo y juicio adquiere una forma concreta, precisa y manifiesta; y es razón examinar de un modo particular esos dos pasajes.

Es el primero la subdivisión tercera, párrafo quince del capítulo cuarto del tomo primero (1), donde en veinte páginas magistrales se historia

(1) V. 1; c. 4; n. 252; pág. 696.

la edad de oro de exégesis moderna. Esas páginas inmortales son a la vez glorioso encomio de la ciencia bíblica católica del siglo XVI, y panegírico no menos glorioso del estupendo desarrollo y del estado floreciente que esa ciencia había alcanzado en aquella época en la nación católica por excelencia. Citemos el principio y fin no más de esas páginas, pues ellos nos dan el criterio que guió al autor en el escribirlas y el fallo final que de las mismas se desprende.

«Ingente es el número de intérpretes, que florecieron en este siglo de oro: más de *trescientos cincuenta* enumera Hurter (1) de los que murieron entre los años 1563 y 1663; pero es evidente que nosotros ni podemos ni queremos enumerarlos todos en este lugar; tan sólo nombraremos a los que por ser de mayor autoridad pueden y deben ser consultados aun en nuestros días de todos aquéllos que quieren dar explicaciones verdaderamente católicas de cualesquiera de los libros sagrados...»

El criterio pues del historiador son la autoridad científica y la seguridad doctrinal u ortodoxia de los autores que pretende recomendar; ese doble criterio, del que no es fácil decir si honra más al crítico e historiador que por él se guía, o a los autores que por fuerza e influjo de él merecen los honores de la cita y de la recomendación, es certísimamente prueba irrefragable del doble ornato y gala con que aparece hermoseada la escuela exegética española: su valor científico y su seguridad doctrinal.

No podemos detenernos a transcribir los juicios particulares que en esas páginas se emiten acerca de aquellos astros refulgentes que en el cielo de las ciencias bíblicas son conocidos con los nombres de Maldonado, Bartolomé Valverde, Salmerón, Prado, Villalpando, Pineda, Luis de Alcázar, Ribera, Toledo, Arias Montano, Gaspar Sánchez, Mariana, Malvenda, Quirino de Salazar..., ni siquiera es necesario que nos pongamos a resumir esos juicios o a buscar la resultante de todos ellos ya que este trabajo nos lo da hecho el propio Cornely, al fin de su concienzudo estudio.

18. Y estamos en el segundo pasaje, en el que del todo se precisa y concreta el juicio y fallo del tan competente cuanto imparcial crítico y juez.

Nos referimos a un párrafo sencillísimo, pero elocuente en su misma sencillez, que se lee en la página 714 del tomo primero; es el broche de

---

(1) H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, ed. 3. Oeniponte 1907, t. 3, página 1-32.

oro con que el sabio alemán cierra el magistral estudio que en 20 valiosísimas páginas hace del siglo de oro de la exégesis católica.

Significación de la escuela española en una biblioteca selecta de exégetas clásicos católicos.

«Quien quisiere formar [dice] una buena biblioteca con las grandes obras exegéticas de esa edad [1563-1660]; elija como comentador del Pentatéuco a Bonfrerio (para el Génesis, Pereira); y para los demás libros históricos del antiguo Testamento a Bonfrerio, Senario y Sánchez; para el libro de Job, a Pineda y Cordier; para los salmos, a Agelio, Belarmino y de Muis; para el Eclesiastés a Pineda; a Ghislerio para el Cantar de los Cantares; a Salazar, para los Proverbios; a Jansenio Gandavense para los Proverbios, Sabiduría y Eclesiástico; a Forerio y Sánchez para Isaías; al mismo Sánchez para los demás profetas, añadiendo la obra de Prado y Villalpando para Ezequiel; a Pereira para Daniel, a Ribera para los profetas menores; a Maldonado y Jansenio Gandavense para los Evangelios; a Lorino para los Hechos Apostólicos; para todas las epístolas a Estio y Justiniani; a Alcázar para el Apocalipsis, sin dejar de añadir los comentarios de Toledo para los Evangelios de San Juan y de San Lucas y para la carta *ad Romanos*.

Finalmente para los predicadores recomendamos principalmente a Cornelio Alápide.»

19. Párrafos de esta índole no necesitan de comentario; su mera lectura patentiza el juicio que de la escuela escriturística española se había formado el eminente escriturista alemán. Si se advierte sobre todo lo que antes hemos notado, que este párrafo no es más que el broche de oro con que en la obra que estudiamos se cierra el magistral estudio y reseña que de la edad de oro de la exégesis católica hace el P. Cornely, se tendrá que es a la vez la concreción y condensación o resumen de todos los juicios parciales, difusos y desparramados por toda la obra; y puede por lo mismo mirarse esa media página como el fallo definitivo y juicio preciso de los méritos, importancia y valer de la ciencia bíblica española juzgada por el tan competente cuanto imparcial crítico y juez.

IV

EPÍLOGO

Decadencia de la escuela escriturística española

20. Sin duda alguna habrán ya advertido nuestros lectores que la casi totalidad de los autores citados por el P. Cornely pertenecen al lapso secular que media entre 1563 y 1663; por lo mismo su juicio y fallo se ha de restringir también a la ciencia bíblica española de ese mismo período; y, ¿no podremos deducir la estima que el escriturista alemán hacía del nivel escriturario español de los dos siglos y medio siguientes?... Creemos que sí; cierto que la mayor parte de los autores aducidos pertenecen a aquella floreciente época; pero todavía encontramos autores de los últimos decenios del siglo XVIII, para luego no poder hallar un solo nombre español en los siglos XIX y XX. ¿Qué significan estos dos hechos?... Triste, tristísimo es tenerlo que decir; pero sería incompleto e imperfecto, a la vez que pueril nuestro trabajo, si como hemos hecho notar la parte de luz y colores del cuadro, no notásemos también sus partes de sombra y oscuridad. Los cien años que siguen al Concilio de Trento son espléndido mediodía en la ciencia bíblica española; el medio siglo siguiente es tristísimo ocaso; el siglo XVIII y XIX noche más triste y oscura aún; y ojalá se pudiera decir con verdad que en el XX se vislumbra el rayar de nueva y esplendorosa aurora; por lo mismo las obras y escritos de aquellos cien años primeros lanzan luces y resplandores del sol en el cénit; en el medio siglo siguiente vense aún luces y resplandores, pero resplandores y luces de sol poniente que corre rápido a morir; en el siglo XIX (tal como aparece en las bibliografías de Cornely) no hay luces ni resplandores; todo son tinieblas y oscuridad de noche, y de noche sin estrellas ni luz; porque en sus 21 bibliografías no brilla un solo autor español de esa época verdaderamente oscura. Dato tristísimo de la casi inexplicable decadencia en que cayeron las ciencias bíblicas españolas; he dicho *casi inexplicable*, porque el mismo Cornely explica *en cierta manera* esa (¿por qué no decirlo?) humillante decadencia y abyección.

21. A su juicio, dos causas bien distintas concurrieron a esa decadencia: la una como ocasional, la otra como directamente importadora de esa

misma decadencia. La primera fué la corriente de aficiones a estudios históricos y patrísticos, lo cual hizo que los mejores ingenios emplearan su tiempo, trabajo y talentos en campos distintos del bíblico (1).

La segunda causa pertenece al siglo XIX; héla aquí tal cual la expone nuestro autor (2): «el comienzo del siglo XIX es la época más estéril en todas las disciplinas teológicas, pero sobre todo en las escriturísticas. Ni será esto motivo de extrañeza para quien sepa considerar tantas y tan grandes persecuciones cuantas sufrió la Iglesia en ese período casi en el mundo entero, porque el adagio aquel «*inter arma silent musae*» se cumple también en las ciencias eclesiásticas y en ellas de un modo particular. Las revoluciones políticas habían expulsado de casi todos los estados de Europa las órdenes religiosas, las cuales eran precisamente las que en los últimos siglos habían producido el mayor número de exégetas; veíanse por lo mismo los religiosos expulsados y desterrados, privados del material literario del trabajo: la Compañía de Jesús, que ya desde su fundación había desplegado siempre singular actividad en la exégesis y defensa de los libros santos y era extraordinariamente benemérita en todas las ramas de la ciencia bíblica, había sido suprimida por las maquinaciones de políticos incrédulos y estaba extinguida en todo el orbe (excepto en Rusia) desde el año 1773 hasta el 1814; en muchos reinos católicos y no católicos los poderes civiles se arrogaron el derecho de regular los estudios eclesiásticos, y se valieron de cuantos medios estuvieron a su alcance para alejar a los clérigos de las fuentes de la pura doctrina católica, y hasta los obligaron a oír no tanto las explicaciones cuanto las burlas y escarnios con que hombres imbuídos en principios pseudofilosóficos y aun heréticos comentaban la Sagrada Escritura».

De la decadencia al renacimiento.

22. No sería difícil verificar con datos de la historia de España la verdad de las afirmaciones que acabamos de transcribir; pero no es razón que nos cansemos demasiado en probar la existencia de las causas, cuan-

(1) Respetando la opinión de Cornely en lo referente a otras naciones, no creemos que en España pueda considerarse como causa ocasional de decadencia en las ciencias bíblicas «la corriente de aficiones a estudios históricos y patrísticos». La verdadera causa es la asignada inmediatamente por el mismo autor.

(2) V. 1, c. 4, n. 258, pg. 724 s.

do sus fatales efectos y funestas consecuencias las prueban harto claramente.

Esa decadencia palmaria de los siglos XVIII y XIX y segunda mitad del XVII por una parte, y el esplendor glorioso de los cien años que les precedieron por otra, deben producir en todo español bien nacido dos afectos distintos y hasta contrarios, pero que han de ir los dos a parar en una sola y única resolución: afecto de noble orgullo y afecto de pundonorosa vergüenza, con la resolución de contribuír a renovar la historia del siglo de oro de la grandeza de las ciencias españolas. Espoleados por esa pundonorosa vergüenza y alentados por ese noble orgullo, no resta más que dar libre expansión al verdadero patriotismo, que no está en cantar añejas glorias de ilustres antepasados, sino en emular con callados hechos y con obras que hablen muy alto las glorias y grandezas de aquellos héroes y grandes hombres que en todos los campos y en todas las manifestaciones de la vida política, social, militar y científica fueron siempre

largos en facellas
y cortos en contallas.

ROMUALDO GALDOS.

V

APÉNDICE

Presentado este trabajo a la Subsección de Teología del IX Congreso de las Ciencias, celebrado en Salamanca, y leído un resumen de él, el autor propuso y defendió las siguientes

CONCLUSIONES PRÁCTICAS

1.ª Es deber sacratísimo de cuantos en España se dedican al estudio y enseñanza de las ciencias bíblicas mirar con especial predilección las grandes obras de los exégetas españoles del siglo de oro, esforzándose por conocerlas y estudiarlas, y porque en España y fuera de España sean conocidas y estudiadas.

2.ª Por lo mismo sería empresa digna de los genios más elevados preparar ediciones críticas de tantas de aquellas obras, que nunca han sido superadas.

3.ª Mirar como incompleta e imperfecta toda biblioteca escriturística, en que no se encuentren las obras bíblicas de los autores españoles citados en los números 18 y 19 del anterior trabajo.

4.ª Contribuír a formar la bibliografía bíblica española con monografías de autores, escuelas o universidades, en todo lo referente a materias bíblicas.

5.ª Procurar en el magisterio y en los escritos bíblicos unir a la crítica y erudición de nuestros tiempos la solidez teológica y la unción ascético mística de los escrituristas españoles de la edad de oro.

EL CASTIGO DE LOS HIJOS POR LOS PECADOS DE LOS PADRES

Jeremías describiendo la justicia y la santidad de los tiempos mesiánicos decía a sus compatriotas en nombre del Señor: «En aquellos días no se dirá ya más: «Los padres comieron agraces y los hijos tienen la dentera»; mas cada cual morirá por su propia maldad; quien comiere las uvas acedas, éste tendrá la dentera (31, 28-29)». Y Ezequiel, no ya anunciando los tiempos futuros, sino hablando de la realidad actual, dice a sus compañeros de destierro: «¿A qué andáis vosotros repitiendo este proverbio en la tierra de Israel: «los padres comieron uvas acedas y los hijos tienen la dentera?» Vivo yo, dice el Señor; que no se oirá más este proverbio en Israel; que todas las almas mías son, así el alma del padre como el alma del hijo; el alma que pecare, esa morirá. (18, 2...)». Mas las categóricas declaraciones del profeta no bastaron a arrancar una idea que estaba profundamente arraigada en el ánimo de los hijos de Israel. Son un reflejo de esta concepción aquellas palabras que los discípulos, a propósito del ciego de nacimiento, dirigieron al divino Maestro: «¿Rabbi, es por sus propios pecados o por los de sus padres que éste ha nacido ciego?» (Jo. 9, 2).

Convicción tan extendida y persistente hubo de tener algún fundamento, siquiera aparente; y en efecto lo hallamos en Ex. 20, 5-6, donde dice el Señor: «Yo soy Jahve tu Dios; Dios celoso que visito la maldad de los padres sobre los hijos, hasta la tercera y la cuarta generación, con los que me aborrecen; y que hago misericordia hasta mil generaciones con los que me aman y observan mis mandamientos.» (Cf. además, 34, 7; Núm. 14, 18; Deut. 5, 9.)

Campo de batalla es verdaderamente este pasaje, al que se dan muy diversas interpretaciones. Unos tomando el *lamed* del último vocablo lesône'ai (y lo mismo dígase de le'ohabai del v. 6) como equivalente al estado constructo, entienden que dicha palabra se refiere a los padres, siendo el sentido de la frase que Dios visita sobre los hijos la iniquidad de aquellos padres que le aborrecen, como hace indefinidamente misericor-

dia sobre los descendientes de aquéllos que le aman; así piensan por ejemplo Baentsch, in Ex.; Knobel-Dillmann, in Ex. Otros (Hensterberg, Die Authentie des Pentateuches, II, p. 544; Delitzsch, in Ex.; Strack, in Ex.; Knabenbauer, in Ezeq.) rechazando tal interpretación como pugnando con la justicia de Dios y con otros pasajes de la Santa Escritura, tales como Deut. 24, 16, dan al *lamed* su valor más ordinario, traduciendo «con respecto a los que me aborrecen o a los que me aman», palabras que se refieren así a los padres como a los hijos, y que constituyen por consiguiente una restricción de la sentencia general; queriendo decir Dios que castigará a los hijos por los pecados de sus padres en el caso, y sólo en el caso que les imiten en el pecar. Pero esto, no falta quienes dicen (Cook, in Ex.), es una vulgaridad indigna de Dios; porque es afirmar que castigará a los que con sus propios pecados se hagan merecedores del castigo. Otros finalmente toman el *lamed* en el sentido de los primeros; pero los males que caerán sobre los hijos afirman que no tienen razón de castigo, antes son mera consecuencia física de la iniquidad de los padres, cuyos vicios muestra la experiencia influír tan decididamente en el malestar de los que engendran; de suerte que Dios se limita a hacer constar un hecho que radica en la naturaleza misma de las cosas.

Cualquiera sea la interpretación que se admita, un punto resalta y cae fuera de toda duda, y es que la misericordia de Dios vence y supera en mucho su justicia; ésta no alcanza sino hasta la cuarta generación, aquélla se extiende hasta mil generaciones; y bien que tales fórmulas no hay que tomarlas al pie de la letra y como suenan, todavía son ellas viva y elocuente expresión de los inagotables tesoros de amor y bondad que se encierran en el corazón de Dios. Pero viniendo a la explicación del pasaje, tenemos por de todo punto insostenible la segunda arriba propuesta, conforme a la cual las frases «los que me aborrecen» «los que me aman» afectan así a los hijos como a los padres, expresando la condición a cuyo cumplimiento se vincula la ejecución de la amenaza. Y decimos que es insostenible, porque si Dios castiga a los hijos nada más que por sus propios pecados, carece absolutamente de sentido y es de todo punto inútil el decir Dios que visitará la iniquidad de los padres sobre los hijos, ya que éstos sufren por sus culpas, no por las de sus padres, a las cuales son ajenos; a más de que en tal caso debe alcanzar el castigo no a la cuarta, sino a todas las generaciones, ya que la justicia de Dios exige que ninguna transgresión se quede sin su merecido castigo; y finalmente quiere Dios con tales expresiones mostrar la grandeza de su odio al pecado y la gran-

deza mayor todavía de su amor a la virtud, expresiones que pierden toda su fuerza si no significan otra cosa sino que el Señor castiga o premia a cada uno conforme a sus propias obras. Y si se observa que los hijos padecerán no sólo por su maldad sino también por la de sus padres, digo que se cae entonces precisamente en la injusticia que se pretendía evitar, ya que los pecados propios no son una razón para que sea castigado el hombre también por los ajenos. Entendemos, pues, que las frases indicadas se refieren *exclusivamente a los padres;* con todo, no damos al *lamed* el valor que se le reconoce en la primera de las interpretaciones indicadas, pues si bien es verdad que dicha partícula puede suplir y de hecho suple no pocas veces el genitivo (cf. la gramática de Gesenius-Kautzsch § 129) creemos que en nuestro pasaje y muy especialmente en el v. 6 (l'ochabai) no es posible entenderla en tal sentido sin manifiesta violencia; y bien lo muestran los mismos autores que defienden tal interpretación, afirmando que tiene que completarse el texto (...und zu ergänzen haben: von Kindern derer... Baentsch; in loc.). Verdad es que en sentido de genitivo lo ha entendido la Vulgata en el v. 5. «eorum...»; pero lo pone en el dativo en el siguiente «his qui diligunt me», y en uno y otro hace lo mismo el texto griego τοῖς μισοῦσίν με: τοῖς ἀγαπῶσί με. Es, pues, una explicación de cuáles son los padres, cuyos hijos serán castigados; explicación por otra parte innecesaria y como tal se omite en Ex. 34, 7; el sentido es, pues; visitaré la iniquidad de los padres sobre los hijos... entiéndase de aquéllos padres que me aborrecen.

Ni nos creemos obligados a decir con los terceros, para poner a salvo la justicia divina, que no se trata aquí de *castigo propiamente dicho*, sino sencillamente de los males que físicamente y por consecuencia espontánea y natural redundan en los hijos, de los desórdenes de sus padres; antes creemos que es preciso reconocer en ellos la razón de *castigo*, única manera de conservar a la frase «visitaré...» su valor propio. Verdad es que a tal concepción parecen oponerse otros pasajes, tales como Deut. 24, 16, donde se dice: «No serán muertos los padres por los hijos, ni los hijos por los padres; cada uno morirá por su propio pecado»; y Gen. 18, 25, donde Abraham dice al Señor que iba a consumir las ciudades nefandas: «Nunca harás tú tal, que hagas morir al justo junto con el impío...; el juez de toda la tierra ¿no haría justicia?»; por no hablar de los textos ya citados de Jeremías y Ezequiel. Y, con todo, nosotros persistimos en creer que en Ex. 20, 5-6, Dios amenaza afligir a hijos *inocentes por los pecados de sus padres*, y que tales males tienen razón de *verdadero castigo;* y que esta

concepción no contradice, bien entendida, otros lugares de la misma sagrada Escritura, antes se armonizan todos en una síntesis superior.

* * *

Es cierto que la solidaridad de dos o más individuos puede ser, y de hecho es, causa de que el castigo de uno de ellos alcance también a los demás. Tal acontece con el hijo respecto del padre y viceversa. Este, no sólo comunica a sus descendientes una naturaleza endeble, gastada por los vicios; no sólo les priva de los bienes que sus prodigalidades disiparon, sino lo que es más, los hace partícipes, aun sin quererlo, de su deshonra y de su infamia; mejor dicho, la sociedad mira con desvío e imprime el sello de la ignominia en la frente de un hijo, bien que inocente, de un padre criminal; los hombres compadecerán a ese hijo infortunado, le declararán inmune de toda culpa, y con todo, a pesar de tales protestas, todo el mundo le aparta de sí; se le condena al ostracismo; y no se trata ya aquí del cumplimiento fatal de una ley física, sino de un acto que depende del libre albedrío de la sociedad; y, sin embargo, ¿quién osará por esto acusar de injusta a esta sociedad?; ¿quién se atreverá a censurar al Estado porque cierra sus altos puestos, o a la Iglesia porque niega las órdenes sagradas a los hijos de ciertos criminales o infamados? Y es que el hijo es algo del padre, y, es poco menos que imposible llevar la abstracción al punto de considerar al uno con perfecta independencia del otro; y de aquí nace que, conforme cambia la noción de solidaridad, varía también la idea de justicia que en aquélla se funda. Por esto en la antigüedad, en que la personalidad individual no había alcanzado el relieve que tiene en nuestros tiempos; en que la esposa y los hijos eran considerados en cierto modo como partes integrantes del jefe de la familia, el castigo de éste alcanzaba también a aquéllos, y así vemos que a los blasfemos contra el Dios de Sidrach, Misach y Abdenago los condena Nabucodonosor, a ellos juntamente con toda su casa (Daniel 3, 29. Vulg. 3, 96); y a los sacerdotes de Bel prendió el rey juntamente con sus mujeres y sus hijos (Daniel 14, 20). Ni fué esta costumbre propia de un solo pueblo, sino común a muchos, como nota Cicerón (ad Brutum, ep. 15): «In qua videtur illud esse crudele, quod ad liberos, qui nihil meruerunt poena pervenit. Sed id et antiquum est et omnium civitatum.» Ni puede esto causar maravilla a quien tenga presente que el código de un pueblo tan celebrado por su instinto de justicia como el pueblo romano reconocía al padre derecho de

vida y muerte sobre sus hijos, y hacía de la mujer un objeto de propiedad de su marido. Y bien que tal proceder disuene de nuestros modernos hábitos y costumbres, y se oponga a nuestras ideas de justicia, todavía no tenemos derecho para acusar de injustas aquellas naciones que basaban sus actos judiciales en un fundamento por todos entonces reconocido; el fundamento será falso; pero, una vez sentado, no es dado censurar a quien obre en consecuencia. Esto sin contar que aun en nuestros días no alcanzamos siempre a fijar los límites de la justicia; y si ésta se queda ahora en no pocos casos vaga e indecisa; si se está disputando sobre el derecho de la autoridad a quitar la vida a un criminal, derecho que muchos le niegan; y con todo a nadie le pasa por el pensamiento acusar de injustas las naciones; ¿cómo maravillarse de que en otros tiempos de menos cultura y civilización menos adelantada, no se atinara con el justo medio, y el odio rectísimo contra el culpable envolviera a cuantos se consideraba formar con él una especie de personalidad moral, un todo compacto, cuyos elementos estaban ligados por vínculos de solidaridad inquebrantables?

En estas idas generalmente profesadas en la antigüedad buscan algunos (entre los cuales Mozley, Ruling ideas in early ages) la justificación del proceder de Dios en la antigua alianza; la justicia que entonces se practicaba era, a la verdad, imperfecta, pero justicia al cabo; Dios pudo acomodarse a los principios entonces admitidos, ya que en su amorosa y suave providencia no hace el Señor las cosas *per saltum* y violentamente, sino que suele acomodarse al estado más o menos perfecto de cultura en que se halla el hombre, para sacar de las condiciones existentes el mayor partido posible.

Sin negar que Dios puede acomodarse y se acomoda en determinadas circunstancias al estado imperfecto del hombre, creemos con todo que no es éste el caso en la cuestión que venimos tratando. Y, en efecto, el capítulo 18 del *Génesis* nos muestra a Dios distinguiendo perfectamente entre el culpable y el inocente, con habitar uno y otro en la misma ciudad y estar por ende ligados con cierto vínculo de solidaridad; lo cual parece indicar que ante Dios no ha de sufrir la pena quien no tuviere parte en la culpa, cualesquiera sean sus relaciones con el criminal; y aun es a nuestro juicio muy dudoso que pudiera la justicia divina atemperarse en este caso a la que practicaban los hombres. Dios puede permitir que éstos, llevados de algún falso principio, ejerciten actos que mirados en sí mismos y con independencia de aquel principio serían reprobables; pero no es posible

que los practique El mismo de por sí. Por otro camino hay que buscar, pues, la solución.

No sólo el principio de solidaridad puede extender al hijo el castigo del padre, sino también *el odio al pecado de éste*. Puédese afligir al hijo, no porque es éste algo del padre, sino porque el padre sufre en los males del hijo; y en este caso no es el azote castigo del hijo, que es inocente, sino del padre, que es el culpable. Por aquí se entenderá cómo Dios, queriendo mostrar su odio al pecado, protesta que castigará al pecador no sólo en su propia persona, sino también en la persona de sus hijos, siendo, por lo tanto, el sujeto del castigo no propiamente el hijo, sino el padre; en lo cual no se ve desconcierto alguno, pues el desorden estaría en castigar a uno por pecados que no cometió, cosa, como se ve, de todo punto distinta de nuestro caso. Claro es que entre los hombres sería reprensible tal proceder; pero es porque éste no reviste entonces las mismas condiciones: la justicia humana no da sino razón de pena a los males con que aflige; pero en manos de Dios pueden éstos convertirse, y de hecho se convierten en pruebas, que, bien llevadas, serán fuente de infinitos merecimientos. Insensatez fuera acusar a Dios de injusto por permitir que las causas físicas, siguiendo sus propias leyes, nos molesten y aflijan; o porque con el fin de acrisolar la virtud de sus elegidos les pruebe de mil maneras, enviándoles El mismo y de propósito penas y aflicciones: ¿por qué hemos de ver, pues, injusticia en que el mismo Dios junte en uno ambas cosas, el *bien* del hijo y el *castigo* del padre, poniendo en un revés de fortuna o en una enfermedad o en cualquier otra desgracia la razón de *azote* para el uno y de *pena* o *prueba* para el otro?

A la luz de este principio no es difícil interpretar satisfactoriamente los diversos pasajes bíblicos y resolver las antimonias más aparentes que reales que a primera vista se descubren. Y en primer término puédese conservar en Ex. 20, 5-6 el sentido que arroja el tenor del texto, y que es, sin duda, el más natural, y a nuestro entender el único satisfactorio; esto es, que Dios aflige a los hijos, aun siendo inocentes, por la iniquidad de sus padres, y que tal aflicción tiene razón de verdadero castigo, no del hijo, pero sí del padre.

Ni se contradice Dios asimismo cuando en Deut. 24 prohibe que mueran los hijos por los padres y éstos por los hijos; porque tal prohibición afecta exclusivamente al procedimiento judicial entre los hombres, que, según vimos ya, no reviste las mismas condiciones que al tratarse de Dios. Tampoco se opone Gen. 18, ya que el pensamiento del patriarca es que

Dios no castiga sin discreción confundiendo justos con pecadores por un principio de mera solidaridad; principio que nada tiene que ver con la interpretación que sostenemos. Con más apariencia de razón podría aducirse tal vez Lev. 26, 39-40, donde el Señor, después de haber amenazado a su pueblo infiel con el destierro, añade que los hijos se consumirán en la tierra de sus enemigos por sus pecados y los de sus padres, hasta que arrepentidos confiesen unos y otros. Pero Dios habla aquí no con los *individuos* sino con la *nación*, y es claro que la nación de hoy es solidaria de la nación de ayer, pues continúa siempre una misma; por esto pide Dios justamente a los hijos satisfacción, no sólo por sus iniquidades sino también por las de sus padres.

*
* *

No es maravilla que, dadas las ideas que flotaban en las antiguas sociedades, los israelitas no atinaran con la recta interpretación de los pasajes bíblicos y se dieran a pensar que Dios castigaba a los hijos por la iniquidad de sus padres en virtud del nexo que entre ellos existía, esto es, en fuerza del principio de solidaridad; pensamiento que halló expresión poética en el proverbio ya indicado: «Los padres comieron agraces y los hijos tienen la dentera.» Contra esta queja asienta Ezequiel y declara terminantemente el principio de la responsabilidad individual; y es de advertir que el profeta no les recrimina por quejarse sin razón, por acusar la providencia; de donde concluyen muchos autores que hasta entonces había estado vigente el principio de solidaridad, pero que Ezequiel anunciaba en este punto una nueva era. Tal conclusión no está justificada. A lo sumo podría decirse que también el profeta había participado de la manera de ver de sus contemporáneos; pero que ahora, cambiadas un tanto las ideas, rectifica la antigua concepción y declara con nueva y desusada claridad la conducta de Dios para con los hombres; no porque ésta fuera antes diversa, sino porque tal era la persuasión del pueblo. Y lo mismo dígase del profeta Jeremías; tanto más cuanto que éste, con afirmar la responsabilidad individual (c. 31) repite en 32, 12 las palabras de Ex. 20, 5-6, que Jahve es Dios celoso, que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos, frase que en aquellos tiempos parece se tomaría en el sentido de la solidaridad; si ya no es que tal expresión se había convertido en una especie de fórmula petrificada con que se quería expresar el grande odio del Señor al pecado, sin que se le diera el valor que de suyo tendría. Hay quienes

refieren las palabras de ambos profetas a la nación como tal, afirmándose que el pueblo no sufrirá en adelante por los pecados de sus antepasados. Cierto que Jeremías podría entenderse en este sentido; pero no así Ezequiel, cuyas palabras son demasiado claras y explícitas para que no se las refiera también a los individuos como tales.

ANDRÉS FERNÁNDEZ.

Pontificio Instituto Bíblico.—Roma, 10 junio 1923.

UNA TESIS RECIENTE
SOBRE LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA DEL EVANGELIO EN LA EDAD APOSTÓLICA

I

LA TEORÍA Y LA OCASIÓN DE SU FORMULADO

Para la inteligencia más completa de la tesis que nos proponemos analizar, es menester tener presente otra que la había precedido. La tesis que atribuye la apertura de la misión entre los gentiles y más aún su continuación, al partido helenista jerosolimitano, representado en los misioneros de Act. 11, 20, y después en la comunidad antioquena por sus delegados Pablo y Bernabé (Act. 13, 2-14, 28) está en nuestros días muy extendida; pero suele proponerse en dos formas. La primera, muy generalizada entre los críticos del protestantismo, atribuye de tal suerte la misión a los helenistas que excluye de ella en absoluto a los apóstoles discípulos de Jesucristo. Según estos críticos (von Dobschütz, Harnack, J. Weiss, a los que debe agregarse Loisy), el germen universalista latente en el Evangelio de Jesús, no fué comprendido por sus discípulos, pobres pescadores galileos cuyo horizonte religioso estaba circunscrito a los límites de Palestina, y que no respiraban otro ambiente que el del particularismo ritual del Templo y el rabínico de las Sinagogas, su complemento. En cambio, los judíos de la Diáspora occidental, al contacto del helenismo o cultura helénica, habíanse creado insensiblemente un criterio más amplio y conciliador; y al interpretar la ley, en lugar de atenerse como los fariseos de Palestina al tenor de la letra, empleaban más bien bajo el manto de sabiduría mosaica, explanaciones filosóficas basadas en los axiomas del estoicismo. Esta disposición de ánimo hacía a los helenistas, una vez convertidos a la fe, más aptos que los apóstoles para descubrir en el Evangelio de Jesús algo nuevo que los apóstoles no acertaban a ver; esto es, que el Evangelio del reino de Dios hacía inútil el Templo y toda la ley ritual. Uno de esos helenistas convertidos, Esteban, representante el más distinguido del hele-

nismo jerosolimitano, del que por contraposición al partido o grupo hebreo se nos habla por vez primera en Act. 6, 1, fué quien esparció antes que nadie esas ideas en Jerusalén, declarando la nulidad de la fe ritual y del Templo (Act. 6, 6. 13-14); pero su consecuencia fué el desencadenamiento de una formidable oposición no sólo de parte del fariseísmo judaico, sino de muchos entre los seguidores de Jesús que no habían sabido asimilarse su espíritu. Unos y otros vieron en la doctrina de Esteban una defección al gentilismo, y por su parte la fracción cristiana capitaneada por Jacobo el Menor declaró imposible la admisión de los gentiles al Evangelio sin el ejercicio del mosaísmo. Pedro con otros, aunque miraba con simpatía la admisión de los gentiles sin esa carga, personalmente sin embargo permaneció judío.

Resultado de la actitud de Esteban fué su martirio y la expulsión en masa de Jerusalén del partido helenista cristiano, el cual no obstante, y precisamente por ese medio, echó los cimientos de la Iglesia étnicocristiana a la que estaba reservado el porvenir. Helenistas dispersos de Jerusalén son los que fundan la comunidad antioquena (Act. 11, 20); y helenistas también los jefes de ésta, quienes por medio de Pablo y Bernabé extienden luego la misión al orbe greco-romano. En cuanto a la Iglesia de Jerusalén, expulsado el elemento helenista, y reducida al hebreo, se constituye en el alcázar del cristianismo judaizante. Es verdad que el autor de los Hechos apostólicos atribuye a Pedro la primera admisión de un grupo de gentiles; pero si bien el hecho es histórico, el escritor, no obstante, o coloca el suceso en una fecha demasiado temprana, cuando los Doce y Pedro estaban todavía muy distantes de concebir el universalismo evangélico (Dobschütz p. 12) o lo presenta a una luz que no es la verdadera. Cornelio no era un gentil, sino un prosélito con quien los judíos podían tratar, aun en la mesa, sin reparo alguno. Tal es la forma en que proponen la teoría los críticos de la escuela avanzada (1).

Esta forma, como en oposición manifiesta con los Hechos apostólicos que atribuyen a Pedro una intervención importante en la misión a los gentiles, no puede ser aceptada por ninguno que haya estudiado con alguna atención el relato de los Hechos y admita su valor histórico, por otra parte incontestable, como confirmado por las epístolas del Apóstol. Por esta razón, otros críticos más moderados y respetuosos con la obra de Lucas, modifican la teoría admitiendo 1, que desde luego Pedro personalmente

(1) HARNACK, *Misión u. Ausbr.* 1,44

y 2, que también la iglesia jerosolimitana promovió activamente la misión a los gentiles; Pedro recibiendo a Cornelio y su familia ya antes de la fundación de la iglesia de Antioquía; y la iglesia jerosolimitana en esta misma fundación por medio de los evangelizadores helenistas desgajados de su seno. Oigamos la exposición que de su tesis hacen estos escritores. «La iglesia primitiva, escribe recientemente (1921) uno de ellos, el que entre los católicos ha formulado mejor la teoría así modificada, no pensaba todavía en la misión; pero llevaba en su seno a los que habían de ser las avanzadas de la misma, que eran prosélitos de la Diáspora (Act. 11, 20). El primer impulso lo dió Esteban y la persecución suscitada con ocasión del mismo. Esteban ante el Sanedrin combate en todas formas el valor exclusivo y permanente de la ley y del Templo. La tormenta que estalla con ocasión del martirio del Santo Diácono dispersa la cristiandad primitiva en todas direcciones y funda de este modo la misión. Cierto, ésta primeramente es todavía judaica; pero se dirije ya a los samaritanos medio judíos, medio gentiles, y luego al eunuco. En esta conyuntura interviene el cielo: Pedro es inducido milagrosamente a bautizar al gentil Cornelio y su casa (1)». Más adelante se amplían así estos mismos conceptos. «Sobre la misión no paulina, Lucas da en los Hechos apostólicos una serie de noticias importantes. Son de singular valor las indicaciones sobre el alcance que en orden a la misión de los gentiles representa la persecución suscitada después del martirio de Esteban (8, 4; 11, 19). Según ellas, los primeros misioneros fueron no los Doce, sino helenistas que forzados a huir la persecución, resultaron, sin propiamente pretenderlo, avanzadas del Evangelio entre los gentiles. De los Doce sólo Pedro se da a conocer como misionero, pero entre los judíos; Juan aparece una sola vez a su lado como compañero suyo de misión (Act. 8, 55). Es notable la sección 9, 32-11, 18, que presenta a Pedro como jefe supremo de la misión judaica, si tratándose de judíos puede hablarse de misión; pues no se ejecutó con un plan bien meditado. La descripción de los Hechos apostólicos 9, 32-11, 18 halla una preciosa comprobación en Gál., 2, 7-9, donde San Pablo dice expresamente que Pedro fué jefe de la misión judía como él lo era de la de los gentiles» (2).

Finalmente en un tercer pasaje se describe en sus rasgos principales el proceso completo de la concepción universalista desde su primer naci-

(1) WIKENHAUSER, *Die Apostelg.* p. 20.
(2) WIKENH., *Apostelg.* pp. 170-171.

miento hasta su pleno planteamiento, y toda se desenvuelve en el seno del helenismo. «Las noticias de los Hechos apostólicos, se dice, arrojan singular luz sobre el origen del movimiento de la misión a los gentiles, sobre los círculos donde brotó y sobre sus motivos. En la perícope sobre Esteban nos informamos de la oposición entre hebreos y helenistas (6, 1 sigg); y en el ministerio del santo Diácono se bosqueja y prepara el trabajo universalista de san Pablo, esto es, cómo la iglesia cristiana se disgregó del judaísmo. Los Hechos apostólicos dicen expresamente que los colaboradores de Esteban y herederos de su concepción religiosa fueron los que dieron principio a la misión propiamente dicha de los gentiles. Los fundadores de la primera comunidad étnicocristiana en Antioquía fueron algunos cipriotas y cirenenses que habían pertenecido a la fracción helenista de la iglesia primitiva y que, por la persecución sobrevenida a consecuencia de la muerte de Esteban, se vieron precisados a huir de Jerusalén» (1).

Por lo que hace al partido hebreo, ya desde los principios, pero sobre todo después de eliminados los helenistas, se expresa así el mismo escritor: «Según numerosas indicaciones de los Hechos apostólicos, la iglesia de Jerusalén se distinguió por su apego a la ley (Act. 2, 46; 3, 1; 5, 13; 11, 2; 15, 1. 5; 21, 20), y no acertó jamás a reconciliarse con la admisión incondicional de los gentiles en la Iglesia según la práctica de san Pablo. De Jerusalén, aunque no del Colegio apostólico, hubo de sufrir el Apóstol la más tenaz oposición en su trabajo de misión (2)». Cuál fuera sobre la misión entre los gentiles la actitud de la iglesia primitiva que desde la persecución de Esteban, cuyas víctimas casi exclusivas fueron los helenistas, constó en su gran mayoría de hebreos, se manifiesta en su conducta al pedir cuenta a Pedro por el bautismo de Cornelio (Act. 11, 1 sigg.). De la agitación judaizante contra Pablo ocurrida no mucho después, tenemos noticias con ocasión del relato sobre el Concilio apostólico (15, 1). Según él marchan de Jerusalén a Antioquía algunos que exigían como necesaria la circuncisión a los gentiles... De ulteriores altercados entre san Pablo y los judaizantes nada refieren los Hechos apostólicos; dicen sólo que Jacobo hubo de hacer advertencias al Apóstol en sus últimas visitas a Jerusalén sobre lo numerosos que eran los judíocristianos zelosos partida-

---

(1) Wikenh., *Apostelg.*, p. 277.
(2) Id, ibid., p. 170.

rios de la ley mosaica, los cuales miraban a Pablo como apóstata (Act. 21, 20, sigg.) (1).

La exposición que acabamos de hacer, abraza, como se ve, el proceso completo de la concepción universalista, según los defensores de la teoría, desde su primera aparición en Esteban hasta su planteamiento formal y su arraigo en Antioquía, y en general fuera de Palestina, con la fundación de aquella iglesia por los compañeros del santo mártir, así como la oposición constante y sistemática por parte de la iglesia de Jerusalén desde la emigración de los helenistas.

II

ANÁLISIS DE LA TEORÍA

Con carácter más bien de ensayo que de crítica cerrada y definitiva, nos permitimos pasar al examen de la teoría presentada recientemente al público en esta segunda forma; pues reconocemos sin dificultad el buen zelo que anima a nuestros compañeros de armas: todos buscamos la defensa de la verdad; y sólo se trata de dar una solución acertada al problema del universalismo en la Iglesia primitiva de conformidad con las fuentes. Podría tal vez suceder que en algún caso no hubiéramos interpretado con exactitud el pensamiento de los escritores cuyas opiniones examinamos; por eso no pretendemos se dé a nuestras apreciaciones otro valor que de los argumentos en que las apoyamos; nuestra única aspiración es contribuír en lo posible al esclarecimtento de un problema hoy tan debatido y cuya acertada resolución es indudablemente de importancia primaria en la controversia religiosa contemporánea.

Hechas, pues, estas advertencias, entramos en materia. Según la teoría, el origen del movimiento universalista y su concepción primordial debe ser colocado en Esteban, helenista y representante del grupo helenista jerosolimitano (2). Esteban da el primer impulso: él, mientras los

---

(1) Wikenh., *Apostelg.*, p. 277.

(2) Ya hemos visto que según el primero de los pasajes alegados «la iglesia primitiva llevaba en su seno las avanzadas de la misión gentil que eran prosélitos de la Diáspora»; y que «el primer impulso lo da Esteban de quien son colaboradores y herederos los dispersos de Act. 11, 20, todos por consiguiente helenistas,

Doce callan todavía, como observa otro representante de la teoría (1), declara caducado el valor de la ley y del Templo: la persecución hace luego que los adictos a Esteban, esto es, Felipe con los cipriotas y cirenenses de Act. 11, 19-20 esparzan la semilla hasta llegar a su actuación franca, disgregando el Evangelio del judaísmo con la fundación de la iglesia antioquena étnicocristiana sin observancias mosáicas (Act. 11, 20). Por otra parte, la serie de pasajes Act. 2, 46; 11, 2; 15, 1. 5; 21, 20-26, describen la lucha con la Jerusalén judaizante. Tal es el proceso espontáneo que se nos propone de la concepción universalista desde su origen hasta su pleno desarrollo: todo él se desenvuelve en el seno del helenismo sin auxilio ni intervención alguna extraña. Es verdad que en el primero de los pasajes alegados de Wikenhauser en la exposición de la teoría, se hace intervenir a Pedro antes de la tercera etapa del movimiento universalista entre los helenistas, esto es, antes de la fundación de la iglesia de Antioquía; y que en el segundo pasaje se hace notar expresamente que hasta entonces y antes de la intervención de Pedro, la misión helenista no va aún dirigida de hecho, sino solo, por decirlo así, en tendencia, a los gentiles. Pero por otra parte los pasajes segundo y tercero describen en tal forma el proceso del movimiento universalista, que la intervención de Pedro, aunque cronológicamente anterior a la fundación de la iglesia antioquena, en nada influye sobre el desenvolvimiento y última expresión del concepto universalista, como no había influído en su primer origen; de suerte que esa concepción en su completo desenvolvimiento de origen, propagación y término, se consuma toda entera en el seno del grupo helenista y por su actuación exclusiva, con inspiración, fuerzas y acción propias de éste. La intervención de Pedro no entra, pues, con carácter de factor doméstico y espontáneo, sino extraño y aislado; mucho menos con el de guía, director y regulador del movimiento, ni en su primer origen, como muy anterior a cualquier idea de universalismo en los Doce; ni en su desenvolvimiento y término, como efecto de agentes pertenecientes al helenismo, que trabajan con independencia de Pedro y por cuenta e iniciativa propia, continuando y poniendo término a un movimiento doméstico, iniciado e inspirado por su jefe Esteban.

---

(2) Fouard, *S. Pierre* pp. 75, 76: «Le scandale éclata lorsqu' Étienne entreprit de repandre ces idées nouvelles. La hardiesse du saint Diacre en cette circonstance paraît d' autant plus remarquable que Pierre et les Douze se taisaient.»

En cuanto al segundo elemento, que es la intervención de la iglesia jerosolimitana en la misión de gentiles, se efectúa después de desgajados los helenistas no menos en espíritu y tendencias, que de hecho; pues el grupo helenista desgajado se lleva consigo todo el espíritu e ideas propias del grupo en las que no participa el partido hebreo, único que en lo sucesivo queda en la capital.

III

LA NUEVA FORMA Y LA FORMA ORIGINAL DE LA TEORÍA

Queda expuesta y explicada la teoría: comparémosla ahora, ante todo, con la que al principio escuchamos de la pluma de Dobschütz. ¿Qué relación guarda con ella? Diferéncianse en dos puntos: mientras la explicación de Dobschütz excluye en absoluto a los Doce y también a la comunidad jerosolimitana de toda participación en el concepto universalista y su planteamiento, la de los escritores citados las admite y establece ambas. Pero esta diferencia pierde no poco de su valor cuando se considera el proceso interno o espontáneo y, por decirlo así, doméstico, indígena, de la concepción universalista, como la entiende y expone la teoría que analizamos. En opinión de sus autores la intervención de los Doce o de Pedro no pertenece al desenvolvimiento íntimo de la concepción, y viene a resolverse más bien en una como accesión extraña al proceso; éste se realiza en sus tres fases por agentes helenistas, que no hacen sino seguir un impulso doméstico y propio: el proceso en su origen, en el foco que le da aliento y fuerzas para su desenvolvimiento, y por fin en su planteamiento formal y bien definido con la fundación de la comunidad étnicocristiana antioquena, se desarrolla todo entero en el seno del helenismo. El origen es Esteban, cuya predicación característica no tiene participante fuera del helenismo; los Doce, incluso Pedro, no piensan todavía en tal cosa, y por eso no cae sobre ellos la persecución que más bien es antihelenista que anticristiana. Verdad es que en esta fase del proceso no se dice expresamente, como lo dice Dobschütz, que Jacobo se declarase opuesto, pero tampoco que secundase el movimiento, o simpatizase con él, y más bien se insinúa lo contrario; por lo mismo que se hace al helenismo única víctima de la persecución, es claro que si el grupo hebreo permaneció tranquilo, y con él Jacobo, éste era más bien contrario al movimiento.

En la segunda fase el foco que alimenta el movimiento es el grupo de adictos a Esteban, quienes participan de su mentalidad y orientación religiosa: ellos son las únicas fuerzas vivas que, desaparecido el jefe, desenvuelven y actúan su pensamiento, sin auxilio extraño. Ellos por fin lo implantan en Antioquía y luego por medio de Pablo y Bernabé en el orbe grecorromano. Tenemos, pues, que, mientras por un lado la acción del helenismo es original, continua y consecuente en el desarrollo de la idea universalista, por otro, la intervención de Pedro, simbólico de los manjares, sobre tardía, es poco espontánea, mejor dicho, antes de la visión del lienzo, su actitud más bien podría decirse refractaria; después, meramente externa, estéril y aislada, como circunscrita al caso de Cornelio y estancada en él, según queda expuesto. Consumada la admisión de Cornelio, Pedro no continúa recibiendo gentiles; y Wikenhauser hace notar que Pedro recibe «una familia», no «grupos» o «comunidades», como los misioneros helenistas; y no tiene parte ni influjo alguno en lo ejecutado en Antioquía por los misioneros de Act. II, 20, los cuales no reciben inspiración alguna de Pedro, y se guían por su propio criterio, el criterio helenista, heredado desde antiguo de Esteban. Pedro vuelve a replegarse en su aislamiento con respecto a los gentiles, y después de aquel breve paréntesis expansivo, se acantona de nuevo exclusivamente en la misión judía, dejando a San Pablo la misión del gentilismo. Sólo catorce años después de los sucesos de Cesarea alza su voz en Jerusalén para dar la mano a San Pablo a punto de ser sofocado por la oposición judaizante; con respecto al período intermedio, el pasaje Gal. 2, 1-9 nos le presenta, así se dice, absorbido por la misión judía.

Por lo que hace a la iglesia de Jerusalén, da a la misión sus más preclaros hijos en los dispersos de la persecución de Esteban, pero desgajados ya de su seno; en lo sucesivo la comunidad jerosolimitana, compuesta casi exclusivamente de hebreos, es más bien una rémora a la misión gentil. De sus constantes sentimientos en este punto se aducen como prueba, recogidos del libro de los Hechos apostólicos, numerosos testimonios que resumen su historia religiosa desde casi sus principios hasta el año 58 o 59. Las diferencias, por tanto, entre la nueva forma y la originalidad en la teoría helenística, consisten en introducir con la intervención de Pedro un factor no admitido por el racionalismo, pero un factor que apenas modifica el origen y proceso orgánico de la concepción universalista en el seno del helenismo; y con la intervención de la iglesia de Jerusalén un agente nominal, pues los misioneros helenistas no son la iglesia jerosolimitana.

IV

LA TEORÍA Y LOS DOCUMENTOS DE LA HISTORIA

Tócanos ya interrogar la Historia. ¿Es la teoría reflejo de los testimonios históricos? Veámoslo.

1) Según los evangelistas (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15-20; Lc. 24, 46-49), Jesucristo confió la misión de evangelizar el mundo entero a los Doce: «docete omnes gentes; praedicate Evangelium omni creaturae»; y ellos, a su vez, dieron fiel cumplimiento al mandato: «illi autem profecti, praedicaverunt ubique», según añade San Marcos, inmediatamente después de referido el mandato de Jesús. San Lucas repite el encargo de la misión en el cap. I de los Hechos, con la única variante de señalar con más precisión las etapas de la propaganda, que el escritor sigue luego en su relato. Ya este empalme de los Hechos con la historia evangélica es una presunción de que Lucas no piensa en negar a los Doce la intervención en el ministerio de misión a los gentiles, ni en contentarse con la intervención externa y aislada que la teoría parece señalarles. Sobre todo Lucas hace esperar que Pedro, puesto por Jesucristo al frente del apostolado y que en los primeros capítulos de los Hechos aparece llenando su puesto con soberana dignidad en la predicación a los judíos, no ha de aparecer en la misión a los gentiles oscurecido o anuladopor figuras subalternas.

2) ¿Qué nos dice, en efecto, sobre el particular el relato subsiguiente? ¿Está éste bien interpretado en la exposición que analizamos? Adviértase con diligencia que se trata del relato de los «Hechos apostólicos», no precisamente del de las epístolas, respecto de las cuales, a primera vista, aunque tampoco en la realidad, pudiera aparecer alguna dificultad. Pero la exposición que precede pretende ser expresión fiel del relato de Lucas. ¿Lo es? Dirálo el análisis del texto que iremos haciendo, siguiendo paso a paso la exposición. Esteban, se dice, es quien primero que nadie en la historia de la propagación del cristianismo y cuando los Doce todavía guardan silencio, denuncia como caduco el valor de la ley y del Templo. «La ley y el Templo han caducado»: he aquí, se dice, la fórmula de Esteban, de nadie invocada hasta él, y que enuncia la emancipación del Evangelio. Pero es menester, ante todo, fijar bien las expresiones de Esteban y su sentido. ¿Había dicho Esteban que el valor de la ley y del Templo habían caducado, en el sentido de que ambos iban a desaparecer inmediatamente en su

ser material y con ellos consiguientemente toda forma de mosaísmo entre cristianos, quedando así el Evangelio desligado absolutamente de toda observancia mosaica? Este es el sentido que la teoría atribuye a las expresiones de Esteban, el cual preludia, se dice, lo que más tarde hizo San Pablo, creando entre los gentiles un cristianismo «que desconoce absolutamente todo rito mosaico». Pero San Lucas dice que los acusadores de Esteban dieron sí este sentido a sus palabras, añadiendo, sin embargo, ser falsa la imputación: «statuerunt falsos testes (μάρτυρας ψευδεῖς) qui dicerent: «homo iste non cessat loqui verba adversus locum sanctum et legem; audivimus enim eum dicentem quoniam Jesus Nazarenus hic destruet locum istum et mutabit traditiones quas tradidit nobis Moyses»; presentaron testigos falsos que dijeran: este hombre no cesa de proferir expresiones contra este lugar santo (Jerusalén con el Templo) y la ley; pues le hemos oído decir que este Jesús Nazareno ha de destruir este lugar y cambiar las tradiciones que nos dió Moisés. Si los testigos eran falsos, es decir, si no era verdad que Esteban hubiera dicho lo que se le imputaba, Esteban no había hablado de destrucción material como base para la destrucción inmediata del mosaísmo (1).

¿Diremos tal vez que Esteban miraba la destrucción material no como base, sino como corolario de la abolición religiosa, por creer inútil la per-

---

(1) Harnack *(Mission und Ausbreit.* 1, 43*)* pretende que la acusación, en su sentido material, no era calumniosa. ¿Por qué Esteban no pudo repetir una conminación hecha públicamente por Jesús (Mt. 23, 38)? A esta objeción respondemos nosotros que el caso, cierto, abstractamente no es imposible; pero, pues Lucas dice formalmente no haber sido así, debemos aceptar su testimonio. En cuanto a la probabilidad de una repetición de las conminaciones de Jesús, tal probabilidad no es admisible dadas las circunstancias concretas del caso. A pesar de sus anteriores conminaciones, Jesús, señalando un orden en la propagación del Evangelio (Act. I, 8) había, por lo mismo, concedido al pueblo judío un plazo de misericordia en la predicación de los apóstoles, para que por ella pudiera convertirse y evitar el cumplimiento de la amenaza. Durante este período, por consiguiente, sobre todo si grupos considerables del pueblo daban muestras de arrepentimiento, como sucedía en aquellos principios (Act. 2, 41; 3, 4; 6, 7), no era prudente evocar tal recuerdo que habría podido ser contraproducente. De hecho, San Pedro, en sus primeros discursos, que fueron numerosos, aunque habla con gran claridad del delito de los judíos en la muerte de Cristo, procura, sin embargo, suavizar sus expresiones (Cfr. Act. 3, 14. 17. 23. 25. 26*)*, mostrando siempre esperanzas de reducir la obstinación judía, o, al menos, no expresando la persuasión contraria.

manencia de símbolos sin valor; y que sin insistir mucho en la primera, se preocupaba sobre todo de formular decididamente su sentir sobre la incompatibilidad absoluta del mosaísmo y del Evangelio? Pero en cualquier forma que se suponga enlazada la destrucción material de la ley y del Templo con la abolición del mosaísmo en el pensamiento de Esteban, tenemos que, según la concepción de la teoría moderna, Esteban abrigaba la idea de que ningún cristiano había de practicar, bajo concepto alguno, el mosaísmo. Ahora bien; de tal sentido se seguiría que era preciso declarar excluídos de la Iglesia a todos los judío-cristianos. ¿Y a quién, en toda la edad apostólica, vino jamás al pensamiento semejante exclusión? Fuerza es concluír, pues, que Esteban sólo había dicho que ni la ley mosaica ni el Templo tenían ya, venido el Mesías y establecida la Nueva Alianza, el valor y eficacia salvadora que hasta entonces; y la cuestión está en si estas ideas y declaraciones de Esteban representan un paso nuevo y desconocido hasta entonces en la concepción cristiana del Evangelio.

Planteado el problema en estos términos, únicos admisibles, a nosotros nos parece que Esteban nada dice que no hubiera dicho S. Pedro mucho antes, y ya en su primer discurso de promulgación del Evangelio. Cuando preguntándole sus oyentes, todos judíos, «quid faciemus»: ¿qué hemos de hacer?, es decir para salvarnos, Pedro responde: «poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum: et accipietis donum Spiritus Sancti»: esto es, arrepentíos y reconoced a Jesús por fuente única y adecuada de justificación, recibiendo todos y cada uno de vosotros el bautismo en su nombre, que es el rito protestativo de esa fe; así, y sólo así, recibiréis el don del Espíritu Santo. E inmediatamente añade, aludiendo a los obstinados que se mofaban del prodigio de la glosolalia, y en él, del mismo Espíritu Santo y gracia de Dios cuyo signo visible era: «salvamini a generatione ista prava»: es decir, no participéis en su falsa creencia de que en el mosaísmo poseéis la fuente de la salvación, con la ley y el Templo. Hasta ahora los judíos, con la circuncisión y las instituciones mosaicas, como signo de la futura economía mesiánica, alcanzaban ante Dios la justicia y se colocaban en vías de salud; pero venido ya el Mesías, que es Jesús, y su nueva economía, la mosaica pierde su eficacia, cediendo el puesto a la fe en el Mesías ya presente, de la cual es expresión su bautismo. Pedro, según eso, proclama la abrogación de la economía mosaica en cuanto a su eficacia salvadora, la cual reside sólo en Jesús, y se comunica por el bautismo en su nombre; es decir, bajo su invocación como único Salvador. Lo propio

repite en 3, 35 cuando llama a Jesús «autor de la vida», y en 4, 12 al decir que «el nombre de Jesús es el único concedido bajo el cielo a los hombres para alcanzar salvación». Si sólo ese nombre es fuente de salud, por más que el judío posea la circuncisión y la ley, no puede por ellas sin la fe en Jesús, alcanzar salvación, y recíprocamente, con ese nombre, aunque no posea la circuncisión y la ley, puede salvarse. Pedro y Esteban dicen, pues, lo mismo sobre la ineficacia salvadora del mosaísmo; pero ni Pedro ni Esteban hablan de abolición absoluta del mismo en cualquier concepto. Como el mosaísmo se retuviera con mente cristiana, es decir, no vinculando a él sino a la fe en Cristo, profesada por el bautismo, la justicia y la salvación, no había dificultad en retenerlo.

Otra circunstancia hay todavía más importante en la historia de Esteban para confirmar la aserción de que los enemigos del santo Diácono no le perseguían por descubrir en su predicación un cristianismo más antimosaico que el de los Doce. Mientras Esteban en su discurso desenvuelve el tema sobre el valor de la ley y el Templo, todos le escuchan, inclusos sus acusadores; pero cuando pasa a sus declaraciones sobre la dignidad de Jesús exclamando: «ecce video caelos apertos, et Filium hominis stantem a dextris Dei», se desborda su furor, y es conducido al suplicio. Este proceder manifiesta que las explicaciones de Esteban sobre la ley y el Templo habían, si no tranquilizado sus ánimos, a lo menos mitigado sus iras: lo que no pueden soportar y lo que constituye su piedra de escándalo era la proclamación de Jesús como Hijo de Dios, exaltado en calidad de Salvador, a la diestra del Padre; porque esta exaltación llevaba consigo el reconocimiento del mismo como fuente única y adecuada de salud para el mundo. Pues bien; esta confesión de Esteban que ocasiona su muerte, no es sino reproducción de las declaraciones de Pedro en el mismo primer discurso (Act. 2, 33-35). S. Esteban, pues, ni en el punto que directamente toca al valor del mosaísmo, ni en el relativo a la dignidad de Jesús, avanza en su programa religioso ni un paso siquiera mas allá que S. Pedro. El universalismo de Esteban lo mismo que el de Pedro y el que más tarde proclama S. Pablo, en su esencia, consiste simplemente en la separación no tanto material cuanto mental entre el cristianismo y el mosaísmo; y desde el momento en que un circuncidado no concede a la circuncisión y a la ley, como tales, eficacia justificadora, estaba consumada la separación; porque el judaísmo consistía precisamente en buscar en el mosaísmo la fuente de la justicia (Gál. 5, 24; Rom. 9, 32). Si la facción farisaica no hubiera suscitado la controversia judaizante, los judíocristianos y los étnicocristianos

hubieran continuado unidos (1) pacíficamente como lo habían estado por espacio casi de catorce años desde la fundación de la iglesia antioquena el año 37, hasta cerca de la Asamblea de Jerusalén hacia el 51. Si por fin más tarde se vino a decidir en absoluto que ningún cristiano observase el mosaísmo, la razón fué porque una prolongada experiencia hizo ver en edades posteriores que la mayor parte de los judíos, bajo apariencias cristianas, abrigaban en realidad mente judaica (Cfr. Just. Diál., n. 43).

V

LOS JUDÍOCRISTIANOS «HELENISTAS» Y LOS «HEBREOS» CON RESPECTO AL MOSAÍSMO

La exposición del primer punto sobre el origen, nos conduce como por la mano a la de otro no menos importante y que toca tanto al mismo origen como al desenvolvimiento de la concepción universalista; y es el relativo a las disposiciones más ventajosas que se atribuyen al helenismo con respecto al nacimiento y desarrollo de esa concepción. Aunque el escritor de quien tomamos la exposición de la teoría no afirma en términos expresos que los judíos helenistas convertidos fueran más accesibles al concepto universalista que los judíocristianos hebreos sin excluír los apóstoles, parece insinuarlo por lo mismo que atribuye su origen exclusivamente y su propagación preferentemente a círculos helenistas. Pero otros escritores de la misma opinión no tienen reparo en declarar expresamente que en efecto los helenistas se hallaban en mejores condiciones para comprender y propagar esa concepción que los judíocristianos hebreos sin exceptuar los apóstoles. «La primera manifestación, escribe uno de ellos, de este designio (el de separar al cristianismo del judaísmo) no vino de los apóstoles; por el contrario, ninguno de ellos pensaba aún en separar la Iglesia del tronco al cual la había injertado Jesucristo. Era natural que esta idea se presentase primero al espíritu de los helenistas, despegados, en virtud de hábitos contraídos en la Diáspora, del lazo embarazoso de las observancias. Viviendo lejos de la ciudad santa, adorando al Dios de Is-

(1) Digo «unidos» no porque en Palestina hubiera étnicocristianos; pero sí unidos en sincera caridad los de Antioquía v. g., con los de Jerusalén y recíprocamente como se ve en Act. 11, 22-23 y Gál. 1, 22-23.

rael sin víctimas cruentas, eran más accesibles que los hebreos a las enseñanzas de Jesús que anunciaban la separación de los dos Testamentos. A nadie, pues, sorprenderá que hayan presentido lo que el Espíritu de Dios había de ordenar a Pedro en la azotea de Joppe. De aquí provino el escándalo que estalló cuando Esteban empezó a esparcir las nuevas ideas. La audacia del Santo Diácono en esta circunstancia parecía tanto más sorprendente cuanto que Pedro y los Doce callaban» (1).

A nosotros nos parece que a no pocos sorprenderá la aserción de que el universalismo del Evangelio o su independencia del judaísmo, que es elemento absolutamente esencial al Evangelio, y tanto que su desconocimiento merece, según el Apóstol, el más severo anatema (Gál. 1, 7-9), fuera desconocido a los intérpretes auténticos de las enseñanzas del Señor, mientras era una cosa obvia para personas que distaban mucho de tener los motivos que los apóstoles para conocer la verdadera doctrina de Cristo. Pero vengamos a la explanación directa y positiva del punto en cuestión. Si el universalismo legítimo del Evangelio, el enseñado por Jesús y san Pablo consistiera esencialmente en la disgregación material entre la Iglesia y el mosaísmo, y si el problema de su origen y primera propagación hubiera de resolverse por razones especulativas, tal vez bajo cierto aspecto podría decirse que en efecto el grupo helenista de la Iglesia primitiva, era instrumento más adaptado al efecto que el hebreo; pero ni el universalismo esencial consistía en emancipar materialmente el Evangelio de las observancias mosaicas, ni el problema sobre su origen y propagación ha de resolverse sino por testimonios históricos. Si el universalismo del Evangelio consistiera esencialmente en la separación material, san Pablo no habría sido universalista, pues practicó y permitió practicar el mosaísmo. El universalismo consistía en la separación mental entre el mosaismo y el Evangelio, negando a aquél y colocando en éste, es decir, en su objeto que es Cristo, el principio eficiente de la justificación. En consecuencia, una vez abrazada la fe cristiana la cual requiere indispensablemente esa confesión (2), no se ve por qué el judíocristiano, y sobre todo los discípulos de Jesús, que penetraron como nadie esta idea, habían de ser menos aptos que los helenistas para comprenderla y aplicarla. Verdad es que el judío helenista, cual le suponen los escritores a quienes nos referimos, es decir, un judío educado en un ambiente hostil al mosaísmo ri-

(1) Fouard, *S. Pierre*, p. 76.
(2) Cfr. Gal. 1, 7-9.

tual, estaba más lejos, materialmente hablando, una vez convertido, del error de tomar el mosaísmo como fuente de la justicia, mientras el cristiano hebreo, practicando el mosaísmo y por el contacto con los judíos, corría el peligro de exagerar su valor tomándole por lo que no era; pero uno y otro son circunstancias accidentales que el cristiano verdadero sabía fácilmente subordinar al concepto capital que sus maestros los apóstoles le inculcaban; y el peligro de error era remoto. Así vemos que por espacio de tantos años antes de la controversia judaizante viven en perfecta armonía judíocristianos y étnicocristianos, los primeros practicando y los segundos omitiendo el mosaísmo. Si el error y la confusión sobrevino, fué porque cierto grupo de fariseos convertidos (Act. 15, 1. 5; cfr. Act. 6, 7) que nunca había sabido asimilarse la verdad fundamental del cristianismo, levantó la voz subversiva de «la justicia por la ley».

Pero dejando a un lado la cuestión especulativa, lo que sobre todo nos interesa es saber si al tiempo de la predicación apostólica del Evangelio existió, entre los judíocristianos helenistas y hebreos, esa diferencia de disposiciones y criterio religioso que hacía a los primeros tan superiores a los hebreos en orden a penetrar el espíritu del Evangelio de Jesús, por los hábitos antijudaicos contraídos en la Diáspora al contacto con el helenismo. Esta opinión, cuyo representante más decidido es Friedländer, a quien han seguido Dobschütz, Harnack y otros muchos, no encuentra, como con razón observa Schürer, confirmación en las fuentes (1). Además de otros argumentos, que pueden verse en el mismo escritor (III, 138), está en abierta oposición con los documentos de la historia en la época

(1) The Jews of Dispersion everywhere retained their religion and their loyalty to national institutions. In each of thes settlements among Gentile peoples, the Holy City possessed a daugther whose attachement to her was not less strong than that of her children at home (**Swete** *Introd. to the Old. Test, of LXX,* p. 7). Lo mismo se expresa Weber en su «Jüdische Theologie» ² 50-76. El tributo para el Templo era recogido en la Diáspora con perfecta regularidad. De la misma opinión es el eruditísimo Teod. Zahn en su reciente Coment. a los Hechos apostólicos, p. 223. Pero al leer estos escritores tampoco debemos pasar al extremo opuesto. La crítica moderna es muy propensa a formular axiomas en consonancia con sus ideas. Schürer escribe: «El judaísmo farisaico, como tal, apenas siente interés por la historia» (III, 468). Si esto se dice del rabinismo talmúdico, es mucha verdad; pero el fariseísmo de la edad macabaica y apostólica no era así, como lo hacen ver los escritores del 1.° y 2.° libro de los Macabeos, ambos excelentes historiadores, y Flavio Josefo.

apostólica. Precisamente los enemigos más encarnizados, primero de Esteban, y luego de San Pablo, son los judíos helenistas. Helenistas son los que combaten al santo Diácono, le acusan ante el Sanedrín y le ocasionan la muerte; y la causa es precisamente la predicación que se dice universalista de Esteban. Si efectivamente los judíos helenistas abrigaban las disposiciones que se les atribuye, debieran haberse convertido en masa. Y lo que sucede con Esteban sucede luego con San Pablo (Act. 9, 29) (1). En la historia posterior del Apóstol observamos lo mismo: desde la predicación en Antioquía de Pisidia (Act. 13, 14-50) hasta Roma (Act. 28, 17-29) constantemente hacen guerra encarnizada a San Pablo, por su predicación entre los gentiles, eminentemente universalista, precisamente los judíos de la Diáspora, y en ellos encuentra el Evangelio universalista del Apóstol sus más obstinados perseguidores. La clásica descripción hecha por San Pablo en Rom. 2, 17-20 de la característica del judío en sus relaciones con el gentil, no puede convenir sino al judío de la Diáspora, sobre todo greco-romana; y, sin embargo, la superioridad que se atribuye allí el judío está basada en el concepto de la superioridad religiosa y moral de Moisés y los Profetas sobre toda la filosofía y legislación pagana sin excluir el estoicismo. Con la etopeya del judío por San Pablo en este célebre pasaje, coincide rasgo por rasgo la pintura que del mismo, por aquella época, nos hacen los escritores que con más diligencia han estudiado la historia religiosa y literaria del pueblo judío en aquellas edades.

L. Murillo.

(Continuará.)

---

(1) En este pasaje conviene advertir que a la voz «Graecis» de la Vulgata corresponde en el original Ἑλληνιστάς, no se trata de «griegos» propiamente tales, sino de judíos nacidos en la Diáspora o hijos de tales: «judíos helenistas».

NOTAS Y TEXTOS

¿EXISTIERON EN ISRAEL LOS SACRIFICIOS HUMANOS AUTORIZADOS POR LA LEY?

Muchos autores acatólicos, que responden afirmativamente, conciben y explican su teoría en esta forma.

Por Ezequiel, 20, 25-26 sabemos—confesándolo el mismo Señor—que Dios dió a su pueblo leyes *no buenas* referentes a la ofrenda de los primogénitos; falta de bondad que consistía evidentemente en que aquéllos le fueran inmolados, y esto sin excepción de los primogénitos humanos. Y en efecto, esta ley la encontramos en Ex. 22, 28 (Vulg. 29) «primogenitum filiorum tuorum dabis mihi.»

Andando el tiempo, comenzándose a sentir repugnancia al sacrificio humano, se introdujo la sustitución o redención de la víctima, de donde procede la ley de Ex. 13, 12; y a este estadio corresponde Gen. 22 (sacrificio de Isaac).

* * *

Para mayor claridad, conviene distinguir las dos cuestiones de *hecho* y de *derecho*, o sea: 1) ¿Practicó Israel los sacrificios humanos?—2) ¿Estuvieron éstos en algún tiempo autorizados por la ley?, esto es, ¿pertenecieron a la religión legítima de Israel?

Cuestión de *hecho*. 1) De Abraham a Moisés no se halla ningún hecho cierto.—2) De Moisés a David pueden discutirse el voto cumplido de Jefté, Jud., 11, 30-40; Agag., 1 Sam., 15, 33; el empalamiento de los hijos de Saúl, 2 Sam. 21, 9.—3) De Salomón al destierro: culto de Moloc, 3 Reg., 11, 4-8: cf. Amós, 5, 21-26; 4 Reg., 16, 3; 17, 17; Jer., 7, 29-33.

Cuestión de *derecho*. El principal argumento es el texto de Ezequiel. Este no puede negarse que ofrece alguna dificultad. Según el profeta, ¿ordenó el Señor el sacrificio cruento de los primogénitos? Para allanar el camino a la solución, conviene examinar lo que en otros pasajes piensa el mismo profeta de esta práctica. Ahora bien; en 16, 20 ss. y 23, 36 ss. la condena rotundamente: es abominación a Jahveh. ¿Cómo podría hablar así si creyese que Dios mismo la había ordenado? Lo propio siente Jeremías, 7, 31; 19, 5. Ni en toda la literatura profética, ni en la histórica postmosaica cabe citar un solo texto en que se apruebe dicha práctica. ¿No fuera cosa verdaderamente extraña que sólo Ezequiel se opusiera a todos los demás? Es ésta, lo reconocemos, prueba indirecta, pero de no poca fuerza. Por lo menos servirá para que andemos muy cautos en atribuír al profeta una opinión que pugna con la de todos los demás profetas y aun con la suya propia expresada repetidas veces. Pero pasemos ya al examen directo de la cuestión.

El pasaje que discutimos es interpretado muy diversamente. Por *leyes no buenas* unos entienden las *ceremoniales*, que con sus múltiples pormenores parecen inútiles, máxime si se comparan con las morales; y como inútiles pueden en cierto modo llamarse *no buenas*. Otros, entre los cuales Knabenbauer, *in Ezequiel.*, lo interpretan de las leyes gravosas que a Israel impusieron sus opresores; interpretación que parece justificada por el hecho de que en el v. 23 se habla precisamente de la dispersión del pueblo entre las gentes. Los hay finalmente, y son la mayoría de los modernos, que entienden el pasaje de ciertas leyes especiales dadas por Dios, y que realmente no eran buenas.

Las dos primeras interpretaciones son de todo punto inadmisibles. Una

gran parte de la legislación mosaica consiste en preceptos ceremoniales: ¿cómo decir que todos éstos son inútiles, o más bien no buenos? Es indudable que Dios daba grande importancia a tales preceptos y exigía su escrupulosa observancia. Que no se hallen al mismo nivel que los morales, poco importa. Cuanto a la segunda explicación es de advertir que el tenor del texto no queda satisfecho con ella. Es Dios quien dió las leyes; ni una palabra de opresores. Ni vale el que en el v. 23 se haya hablado de dispersión entre las gentes: se trata de amenaza, no de realización. Dicha interpretación debe tenerse por ende como forzada y muy traída por los cabellos.

Resta la tercera, para cuya recta inteligencia hay que examinar brevemente el contexto de todo el capítulo.

El profeta echa en cara a Israel que Dios le dió leyes, que si el hombre observa, vivirá por ellas, v. 13. Luego se dirigió Dios a los hijos, v. 18; pero tampoco éstos las observaron, v. 21. Al fin Dios se resuelve a darles un castigo ejemplar: les amenaza con la dispersión entre las gentes, v. 22. ss., y además les da leyes no buenas, v. 25-26. Ya que ellos no han querido observar las leyes *buenas* que *daban la vida*, él en castigo les dió leyes *no buenas*, que *no dan la vida*. Es la conducta de Dios descrita en el Salmo 18, 26 s.: «Cum sancto sanctus eris, cum perverso perverteris.» De estas leyes el profeta da un ejemplo—no sabemos si había otras—a saber la obligación de los primogénitos, que ellos, los israelitas, hacen pasar por el fuego, ofreciéndoles a Moloc, v. 31.

Pero, ¿cómo la ley de la oblación de los primogénitos puede calificarse de *no buena?* No pocos acatólicos, v. g., Bertholet, Das Buch des Hesekiel; Stade, Biblische Theologie; Geschichte des Volkes Israel, dicen que porque en realidad se trataba al principio de *verdadero sacrificio cruento*. Las razones que aducen son las unas fundadas en su teoría sobre el Jahvismo; otra es el texto mismo de Ezequiel, que según ellos lo exige. Dejadas aparte las primeras, examinemos la segunda.

¿Es esta la única interpretación de que es susceptible dicho pasaje? Si nosotros suponemos que la ley de los primogénitos, andando el tiempo, fué interpretada por una parte de los israelitas como exigiendo su muerte, es claro que dicha ley, así interpretada, no era buena y no podía dar la vida. De falsa interpretación de una ley tenemos un ejemplo claro en Matt. 5, 43: «Audistis quia dictum est: diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum»; cf. Lev. 19. 18. Vide *Verbum Domini* 1921. p. 27, ss. Nada extraño que algo parecido pasara con la ley de los primogénitos.

Pero hay más. Sabemos por Jer. 8, 8, que los escribas interpretaban falsamente la ley; cf. Knabenbauer in loc. Vide Marc., 7, 8 13. Además otro indicio más concreto tenemos en el mismo Jer. 7, 31; 19, 5; donde Dios, protestando de que nunca había ordenado el sacrificio cruento de los hijos, indica suficientemente que en tal sentido interpretaba el pueblo aquellas leyes.

Pero, ¿cómo podía Dios decir que él mismo *había dado* dichas leyes? Porque permitía aquella interpretación para su mal, como v. g. en Is. 6,10: «Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava; et oculos eius claude; ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur, et sanem eum»; y en 3 Reg., 22, 20 ss., donde el espíritu de mentira es enviado por Dios a los falsos profetas: «Decipies et praevalebis: egredere et fac ita».

Tal explicación parece satisfacer a todas las exigencias de una sana y sólida exégesis.

ANDRÉS FERNÁNDEZ.

Pontificio Instituto Bíblico.—Roma, 10 junio 1923.

COMPLEMENTO DE LAS NOTICIAS

sobre el Congreso de Ciencias de Salamanca, y muy gustoso de seguro para los eclesiásticos lectores de la Revista, y aun para todos, por la importancia y novedad de la sección, creemos ha de ser mirar en síntesis el fruto de los trabajos presentados y de las discusiones habidas.

CONCLUSIONES DE LA SUBSECCIÓN DE TEOLOGÍA DEL IX CONGRESO DE LAS CIENCIAS

1.ª Después de dar un voto de gracias a los señores que iniciaron y acogieron la idea de agregar la Teología a los Congresos, esta Subsección propone y manifiesta al Comité Central su ardiente deseo de que en los futuros Congresos continúe figurando esta Sagrada Ciencia y no ya como Subsección sino como Sección distinta de todas las demás y con iguales prerrogativas, solicitando al efecto la reforma del Reglamento en este punto.

2.ª Que dada la importancia del actual Renacimiento místico, como corriente contrapuesta al Naturalismo, se procure fomentar los estudios místicos conforme a la sana tradición española. Para esto convendría que los Profesores de Sagrada Teología procurasen poner de relieve el carácter sobrenatural de la Ciencia de Dios, buscando la mayor compenetración entre la Teología Escolástica y la Mística y fomentando la investigación de las fuentes originales en que bebieron los grandes maestros de esta elevada ciencia.

3.ª Que se pida al Estado, a las Academias, a los Prelados, que en los certámenes científicos o literarios que se abran, señalen algún tema histórico-teológico suficientemente remunerado, a fin de que las monografías que se compongan puedan servir de piedras sillares para levantar el suntuoso y espléndido alcázar de la Historia de la Teología española.

4.ª Que para fomentar en los Seminarios la intensificación de los estudios teológicos, convendría distinguir entre alumnos y alumnos, según su capacidad y según que aspiren o no a obtener grados académicos.

5.ª Asociarse esta subsección a los deseos manifestados a la Santa Sede por muchos Prelados, Ordenes Religiosas y otros muchísimos fieles, de que sea declarada como dogma de fe la Mediación universal de la Virgen María en la economía de la gracia, por su asociación inefable y eminente a la mediación de Jesucristo, Mediador entre Dios y los hombres.

6.ª Que se amplíen e intensifiquen los Estudios Bíblicos en los Seminarios, dedicando a ellos tres cursos por lo menos.

7.ª Que sin dar demasiada importancia a la Introducción a los libros de la Sagrada Biblia, se fomente por todos los medios la familiarización directa de los alumnos con el sagrado texto; y que para ello se exija a todos los que pasan a Teología estar en posesión de un ejemplar de la Vulgata en alguna de las ediciones modernas.

8.ª Que sobre la Vulgata y para todos los alumnos en general se haga una exégesis más ligera y que abarque el mayor número posible de libros santos, atendiendo en ella al contenido histórico y doctrinal de los pasajes más que a su forma literaria; y que se deje para los más aventajados y candidatos a grados académicos otra exégesis más completa y científica sobre los textos originales que habrán de poseer.

9.ª Que se podría suprimir el estudio del hebreo y del griego bíblico para los alumnos de aquella categoría general.

10. Que se procure hacer interesante para todos el estudio de la Biblia, intercalando nociones de Geografía y Arqueología bíblicas en las lecturas y explicaciones exegéticas.

11. Que se procure la formación litúrgica de los seminaristas: «1.º) Por noções gerais de Liturgia estudadas na Historia Eclesiastica ou resumidas em algum pequeno Manual. 2.º) Estudo do Breviario, do Missal durante o curso teologico obrigando os seminaristas a resar no ultimo ano e sempre ao uso do Liber Usualis ou outro durante as Missas solemnes. 3.º) Ao estudo embora rapido do Ritual sobretudo na administraçâo dos Sacramentos. 4.º) Ter o maximo cuidado na execuçâo das cerimonias e na observancia das Rubricas».

12 Que se intensifiquen los Estudios litúrgicos por las luces que éstos pueden proyectar hasta en el campo de la Historia y de las ciencias profanas, mucho más en el campo de la Patrística, del Dogma, de la Bíblica, de la Psicología y de la Literatura.

13. Que se ahonde en los estudios de la antigua Simbólica, y que en la ornamentación de las iglesias que se edifiquen se tengan en cuenta los tradicionales imperativos de aquélla.

14. Que se vayan coleccionando en un libro, mediante la colaboración de muchos, las prácticas y costumbres de las iglesias y del pueblo, que más se rozan con la Liturgia, de manera que no se vayan perdiendo sino que permanezcan vivas y se pondere y se dé a conocer lo hermosas que son y dignas de conservarse.

15. Que se intensifique la corriente a favor de la reposición de los antiguos himnos del Breviario, colocados a guisa de apéndice en el Antifonario Vaticano.

16. Que se fomente el estudio de la Liturgia mozárabe investigando las fuentes que tenemos.

17. Que se conserve y aumente en la capilla mozárabe de la Catedral de Salamanca el ejercicio de este rito.

18. Que la Subsección de Teología se adhiera con entusiasmo a las fiestas con que se conmemorará este año el VI Centenario de la Canonización de santo Tomás de Aquino, haciendo votos por que en el homenaje que se le prepara en Roma figure algún trabajo de Salamanca, cuya escuela tanto tiene que agradecer a las enseñanzas del Angélico Doctor.

INDICE DEL TOMO II

Páginas

Artículos.

Bayle, C. ..... El Caballero Boturini y la fracasada coronación de la Virgen de Guadalupe, de Méjico 183

Bover, J. M. ..... Los fundamentos de la Mariología en las epístolas de San Pablo ..... 79 y 134

Las «Notas de la Iglesia», según el B. Belarmino 225

La mediación universal de la «Segunda Eva» en la tradición patrística 321

Dalmau, J. M. ..... Significación de la forma del Sacramento de la Penitencia 386

Diego, S. ..... Una versión inédita del libro de Job 373

Fernández, A. ..... El castigo de los hijos por los pecados de los padres 419

Frías, L. ..... El Patriarcado de las Indias Occidentales .. 24

Galdos, R. ..... La escuela escriturística española juzgada por un eminente escriturista alemán 403

García Villada, Z. .... La Vida de Santa Helia. ¿Un tratado priscilianista contra el matrimonio? 270

March, J. M. ..... Una obra inédita y desconocida de San Francisco de Borja 48

Murillo, L. ..... Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Evangelio en la edad apostólica 427

Pérez, Q. ..... Santa Teresa de Jesús y sus confesores. 3 y 152

Pérez Goyena, A. ..... La primera «Summa de Ecclesia» 252

La escuela Baconiana en la Teología española 351

Portillo, E. del ..... La primera edición y las primeras falsificaciones del Instituto de la C. de J. 296

Segarra, F. ..... La identidad del cuerpo mortal y resucitado. 113

Ugarte de Ercilla, E. El «Eximio Doctor» y los críticos modernos. 60

Apolonio de Tyana 280

Urriza, J. de ..... Méritos escriturísticos del B. Roberto Belarmino 236

Boletines.

García Villada, Z.... Boletín de Teología histórica..... 94
Boletín de Historia eclesiástica..... 204

Notas y textos.

Abad, C. M...... Para la biografía de Fr. Luis de León..... 316
Bover, J. M...... Nota sobre el paralelismo hebreo..... 105
Los presbíteros-obispos de Efeso..... 213
Fernández, A...... ¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley?..... 443
García Villada, Z..... Glosas al «Dies irae»..... 315
March, J. M...... Sobre la patria y la familia del Papa Pascual II..... 107

Bibliografía.

Bayle, C...... Sainte Térèse, écrivain..... 217
Bover, J. M...... Evangile selon Saint Marc..... 320
Diego, S...... Orientalia..... 111
Pérez Goyena, A...... Tractatus de Deo Creatore et de Novissimis. 221
Conclusiones de la Subsección de Teología del IX Congreso de las Ciencias..... 445

GTU Library
3 2400 00275 4335

Estudios eclesiásticos

v.2
1923

CBPaG

v.2
1923

15676

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709